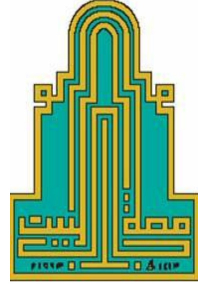


جامعة آل البيت
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم التاريخ

رسالة ماجستير بعنوان

صورة العصر الأموي (٤١-١٣٢هـ/٦٦٢-٧٥٠م) في الدراسات الاستشراقية "يوليوس فلهوزن أنموذجاً"

Image of the Umayyeed Period (41-132AH/662-750AD) in Oriental Studies "Julius Wellhausen Model"

إعداد الطالبة:
أنوار سلمان أبو دحيله
الرقم الجامعي: ١٥٢٠٣٠٣٠٠٦

إشراف الأستاذ الدكتور
محمد صياح العيسى

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في تخصص التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية
٢٠٢١

التفويــض

أنا الطالبة: أنوار سلمان أبو دحيله، أفوض جامعة آل البيت بتزويد نسخ من رسالتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبهم حسب التعليمات النافذة في الجامعة.

التوقيع:

التاريخ: ٥/ ٨ /٢٠٢١م

إقرار والتزام بقوانين جامعة آل البيت وأنظمتها وتعليماتها

أنا الطالبة: أنوار سلمان أبو دحيله **الرقم الجامعي: ١٥٢٠٣٠٣٠٠٦**

التخصص: التاريخ **الكلية: الآداب والعلوم الإنسانية**

أعلن بأني قد التزمت بقوانين جامعة آل البيت وأنظمتها وتعليماتها وقراراتها السارية المفعول المتعلقة بإعداد رسائل الماجستير والدكتوراه عندما قمت شخصياً بإعداد رسالتي/ أطروحتي بعنوان:

صورة العصر الأموي (٤١-١٣٢هـ/٦٦٢-٧٥٠م) في الدراسات الاستشراقية "يوليوس فلهوزن أنموذجاً"

Image of the Umayyeed Period (41-132AH/662-750AD) in Oriental Studies "Julius Wellhausen Model"

وذلك بما ينسجم مع الأمانة العلمية المتعارف عليها في كتابة الرسائل والأطاريح العلمية، كما أنني أعلن بأن رسالتي/ أطروحتي هذه غير منقولة أو مستلة من رسائل أو أطاريح أو كتب أو أبحاث أو أي منشورات علمية تم نشرها أو تخزينها في أي وسيلة إعلامية، وتأسيساً على ما تقدم فإنني أتحمل المسؤولية بأنواعها كافة فيما لو تبين غير ذلك بما فيه حق مجلس العمداء في جامعة آل البيت بإلغاء قرار منحي الدرجة العلمية التي حصلت عليها وسحب شهادة التخرج مني بعد صدورها دون أن يكون لي الحق في التظلم أو الاعتراض أو الطعن بأي صورة كانت في القرار الصادر عن مجلس العمداء بهذا الصدد.

توقيع الطالبة: **التاريخ: ٥/ ٨ /٢٠٢١م**

عمادة الدراسات العليا
جامعة آل البيت

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة وعنوانها:

صورة العصر الأموي (٤١-١٣٢هـ/٦٦٢-٧٥٠م) في الدراسات الاستشراقية "يوليوس فلهوزن أنموذجاً"

Image of the Umayyeed Period (٤١-١٣٢AH/٦٦٢-٧٥٠AD) in Oriental Studies "Julius Wellhausen Model"

إعداد الطالبة:
أنوار سلمان أبو دحيله
الرقم الجامعي: ١٥٢٠٣٠٣٠٠٦

إشراف الأستاذ الدكتور:
محمد صياح العيسى

التوقيع	أعضاء لجنة المناقشة	
	مشرفاً رئيساً	أ.د. محمـــد صيــاح العيســى
	عضواً داخلياً	د. أنــور عـــودة الخـــالـــدي
	عضواً خارجياً	أ.د. مهنـــد أحمـــد مبيضيـــن

قُدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في تخصص التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة آل البيت.
نوقشت وأوصى بإجازتها بتاريخ: / /٢٠٢١م

الإهـــــــــــــــداء

إلى من علمني كيف أقرأ

أستاذي الدكتور محمد العيسى

الذي رعاني كطالبة وباحثة وقارئة، ولم يبخل علي بجهده وعلمه ومعرفته ووقته، فكان لتوجيهاته الأثر الأكبر علي أكاديميا وثقافيا ومعرفيا

الشكر والتقدير

لا يسعني في البداية إلا أن أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى لجنة المناقشة، المتمثلة في الأساتذة: أ.د محمد العيسى و أ.د أنور الخالدي و أ.د مهند المبيضين؛ لتفضلهم علي بقبول مناقشة رسالتي، فكانوا أهلا لسد خللها وتهذيب نتوءاتها والإبانة عن مواطن الضعف والقصور فيها.

فهرس المحتويات

صورة العصر الأموي (٤١-١٣٢هـ/٦٦٢-٧٥٠م) في الدراسات الاستشراقية

"يوليوس فلهاوزن أنموذجاً"

إعداد:

أنوار سلمان أبو دحيله

إشراف:

الأستاذ الدكتور محمد صياح العيسى

الملخص

تناولت هذه الدراسة آراء المستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن حول الحقبة الممتدة ما بين (٤١هـ/٦٦١م-١٣٢هـ/٧٥٠م)، والمعروفة تاريخيا بالعصر الأموي، والتي رأى فيها تمثيلا حقيقيا للقومية العربية، ويعالج فلهاوزن قضيتين أسهمتا في انهيار الدولة وسقوطها برأيه وهما: سياسة الدولة اتجاه القبائل العربية، وتأثيرها على زيادة التنافس فيما بينها على السلطة، ومشكلة الموالي، تحديدا الخرسانيين منهم.

ويعتبر فلهاوزن من أبرز من تبنوا التفسير القومي في تفسير التاريخ العربي الإسلامي، بين المؤرخين المحدثين خاصة المستشرقين منهم، واستنادا على المنهج التاريخي، قامت الباحثة بعرض آرائه وتحليلها ونقدها ومقارنتها بغيرها من آراء الباحثين المستشرقين والعرب.

وتناولت الباحثة في المدخل الاستشراق وعرفت به، وتناولت بدايته وأهدافه ودوافعه، وأثره على التاريخ العربي الإسلامي بشكل موجز، وقدمت في الفصل الأول تعريفا بالمستشرق يوليوس فلهاوزن، حياته ونشأته، تحصيله العلمي، ودراساته في حقل التاريخ العربي الإسلامي، وأخيرا وهو الأهم منهجه في دراسته.

وعالجت الباحثة في الفصل الثاني قراءة فلهاوزن لوضع القبائل العربية في ظل الدولة الأموية، وسياستها تجاهها، وأثرها على الدولة، في ثلاث مناطق: الشام، العراق، وخرسان، وخصصت الباحثة الفصل الثالث لرؤية فلهاوزن للموالي، ووضعهم في الدولة الأموية.

أما الفصل الرابع فهو دراسة في آراء فلهاوزن الاقتصادية، فيما يتعلق بنظرته للنظام الاقتصادي في صدر الإسلام والعصر الأموي، وخاصة في مسائل متعلقة بالخراج والجزية، وشراء الأرض الخراجية، وبعض الإصلاحات التي تمت في العصر الأموي، وفي الفصل الأخير تناولت الباحثة سقوط الدولة العربية في قراءة فلهاوزن، خاصة المتعلقة بالثورة العباسية، وقارنتها بآراء مجموعة من المستشرقين الذين يتشاركون مع فلهاوزن وجهة نظره، وأخيرا تأثير هذه القراءة على الدراسات العربية.

المقدمة

لا تزال الفترة الأموية (٤١هـ/٦٦١م-١٣٢هـ/٧٥٠م) موضوعا مثيرا للبحث والدراسة، على الرغم من وجود كم من الدراسات المتخصصة التي أحاطت بهذه الفترة تحديدا، أو عنيت بالبحث بها كجزء من دراسات أشمل وأعم، فهذه الفترة حافلة بالأحداث والتطورات المهمة والمؤثرة، حيث شهد العصر الأموي كثيرا من التطورات على كافة المستويات، السياسية و الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والدينية، وبعض أحداثه لا يزال تأثيرها قائما إلى اليوم.

وقد فضلت الباحثة تخصيص الدولة الأموية بالبحث والدراسة؛ لأنها اعتبرت دولة عربية خالصة أي أن السلطة كانت بيد العرب، خاصة أنها تُستحضر كرمز للقومية العربية، فعند الحديث عن القومية العربية تُطرح الدولة الأموية تاريخيا كمثال لا بل كتجسيد لها، ومحاولة دراستها والاستناد عليها كاستمرارية لنزعة العروبة.

وهذا البحث محاولة لتقديم صورة للعصر الأموي من خلال مرآة الآخر المستشرق، ولذلك اختارت الباحثة المستشرق يوليوس فلهاوزن (١٢٦٠هـ/١٨٤٤م-١٣٢٧هـ/١٩١٨م)، والذي يعدّ من أهم المستشرقين في مدرسة الاستشراق الألماني، وأشهر من أرّخ للدولة الأموية بين المستشرقين، إذ يعتبر كتابه الدولة العربية وسقوطها من أهم المراجع المتخصصة في التاريخ الأموي، التي احتلت مكانة خاصة في الدراسات الاستشراقية والدراسات العربية على حدّ سواء، بالإضافة إلى كتابه أحزاب المعارضة السياسية في الإسلام: الخوارج والشيعة، كونهما الوحيدين من أعمال فلهاوزن المترجمين من الألمانية إلى العربية إلى هذا اليوم.

وإن ما تقدمه الباحثة ليس محاولة لتحليل تاريخ الدولة الأموية من المصادر الكلاسيكية، بل استندت على المنهجية التاريخية في عرض وتحليل ونقد، لما قدمه المستشرق فلهاوزن من آراء حول تاريخ دولة بني أمية، إذ نظر إليها كدولة عربية بامتياز، سادت فيها النزعة القومية العربية متمثلة بالنظرة الاجتماعية للموالي، وسقوطها على يد العباسيين الذين قامت ثورتهم على أكتاف الفرس.

وحاول حصر أسباب سقوط دولة العرب بصراع عربي/عربي، وصراع قومي عربي / فارسي، من خلال إبراز البعد السياسي والاجتصادي ، فأبرز دور القبيلة في المجتمع العربي، ومدى تأثيرها على السياسة الأموية كقوة ضاغطة، أو من خلال استغلال الدولة لها، ثم وضّح

علاقة العربي بغير العربي، وخصّ هنا الموالي من الفرس تحديدا، وتناول البعد الاقتصادي، لتبيين أسباب تذمر الموالي وخروجهم، وبالرغم من ذلك هو لم ينكر دور العرب والصراعات القبلية في سقوط الدولة، وخلاصة قوله أن الدولة الأموية عربية بامتياز، أي قامت على الدم العربي، وحادت عن أصول الحكومة الثيوقراطية التي قامت عليها دولة الرسول والخلفاء الراشدين من بعده، ودولة بني العباس دولة قامت على أكتاف الفرس ومبادئ الدين.

ويُعتبر فلهاوزن مؤرخا سياسيا، يؤمن بأن للسياسة قوة كافية لتفسير حركة التاريخ، فالسياسة الأموية تحكمت في النزعات العامة، من نزعات قومية ودينية واجتماعية، متشابكة تتصارع مع النظام الحاكم، وهذا الصراع القائم بين الدولة التي تمثل السيادة العربية، وبين قوى المعارضة التي احتوت هذه النزعات.

وفي هذا السياق يطرح بدوي أن فلهاوزن اكتفى بالتاريخ السياسي، دون أن يمس البعد الاجتصادي أو النواحي العنصرية العرقية إلا بشكل بسيط[١]، ولو سلمنا بما يطرحه بدوي، فكيف كان لفلهاوزن أن يثبت عروبة الدولة الأموية إذا لم يمس القبيلة ألا وهي بنية المجتمع الأولى، وخاصة أن العروبة في هذا العصر تحديدا لم تكن تعني سوى عروبة الدم والنسب، وكيف وضح دور الموالي دون أن يبرز وضعهم الاجتماعي والاقتصادي، وأسباب التحاقهم بالثورات المختلفة، وانتهائه أخيرا بسقوط الدولة على يد الفرس .

وتكمن أهمية هذا البحث في القيمة العلمية والنقدية لآراء هذا المستشرق حول العصر الأموي، ولم تكتف الباحثة بعرض هذه الآراء، بل قامت بتحليلها ونقدها، اعتمادا على المصادر التاريخية، والدراسات الحديثة، هذا بالإضافة إلى مقارنتها بغيرها من كتابات المستشرقين والعرب، ممن كتبوا في المواضيع نفسها.

هذا ويعد فلهاوزن مستشرقا مهما لم ينل حظّه- على حدّ علم الباحثة- من الدراسة، ولم يتم تخصيص دراسة عربية مستقلة عنه، وله مواقف يحسن إبرازها والتنويه إليها، وإن اقتصر هذا البحث على دراسة ما قدمه فلهاوزن في فترة زمنية محدّدة بتاريخ العصر الأموي، ولعلّها

---

[١] فلهاوزن، يوليوس، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م، مقدمة الترجمة.

تكون فاتحة لبحث أعمّ وأشمل في دراسة تاريخ العصر الأموي من منظور استشراقي، ومقارنتها بالدراسات العربية التي تضمنته في القرن العشرين.

وفي الكتابة تحت هذا العنوان واجهت الباحثة صعوبة تتعلق باللغة، فكتابات فلهاوزن هي المصادر الأولية لآرائه، والطبعات الأصلية لأعماله هي التي تعتبر مصادر أولية، وهي مكتوبة بلغته الأصلية الألمانية، ومع وجود الترجمات إلى العربية إلا أنها تعتبر مصادر من الدرجة الثانية، وتعد الترجمة كما يطرح إيكو بمثابة غطاء خارجي، "وكأنها أسنان صناعية أو نظارة أو وسيلة محدودة للوصول إلى شيء ليس في متناول اليد"[١]، مما أجبر الباحثة للعودة إلى كتب فلهاوزن بلغتها الأصلية.

وفي المراجع الحديثة لم يتطرق إلى هذا الموضوع إلا القليل وهي ضمن دراسات أعم حول الاستشراق، ومن أهمّها دراسة فاروق عمر فوزي في كتابه" الاستشراق والتاريخ الإسلامي في القرون الوسطى"، حيث أفرد فصلا من أصل ستة فصول للاستشراق في العصر الأموي، ولم يخصص بابا لآراء فلهاوزن، بل كانت دراسة عامة غير مفصلة انطوت على آراء مجموعة من المستشرقين حول أهم القضايا في التاريخ العربي الإسلامي.

ويضاف إلى ذلك رسالة منشورة للباحث عبد الله محمد النعيم تحت عنوان "الاستشراق في السيرة النبوية، دراسة تاريخية لآراء (وات– بروكلمان– فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية"، وهي متخصصة في السيرة النبوية تناولت أراء ثلاثة من المستشرقين في السيرة تحديدا من بينهم فلهاوزن.

تتناول هذه الرسالة آراء كل من وليام مونتغمري وات من خلال كتابيه " محمد بمكة" و"محمد بالمدينة"، وآراء كارل بروكلمان من خلال كتابه "تاريخ الشعوب الإسلامية" ، وآراء فلهاوزن من خلال كتابه "تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام حتى نهاية الدولة الأموية". وقد غطى الموضوع أحداث السيرة النبوية في الفترتين المكية والمدنية.

كما اتبعت هذه الدراسة المنهج التحليلي والمنهج المقارن بحيث أورد الباحث آراء المستشرقين، وعقب عليها بآراء المصادر الإسلامية وقدم تحليل للرؤيتين الإسلامية

---

[١] إيكو، أومبيرتو، كيف تعد رسالة دكتوراه، ترجمة علي منوفي، ط٩، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٦٦.

والاستشراقية، وهي خارج نطاق الفترة الزمنية المحددة لهذا البحث، ومع ذلك كان حريا به ترجمة مؤلفات فلهاوزن الأسبق، والتي تناول فيها الفترة الزمنية المحددة بدلا من الاستناد على كتبه المترجمة؛ لأنها لم تتناول تاريخ السيرة.

وفي الجانب الاقتصادي من الدراسة بحث لوفاء عدنان حميد، تحت عنوان "المستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن وروایاته عن الاقتصاد في العصر الأموي: دراسة في حقيقة عرض الروايات وإشكاليتها"[١]، اهتم هذا البحث بآراء فلهاوزن الاقتصادية والمالية، وبرأيها أن فلهاوزن نسب تدهور الدولة الأموية وسقوطها إلى السياسة المالية الخاطئة التي اتبعها خلفاء بني أمية، وبالتحديد سياسة عمر بن عبد العزيز (ت٩٩هـ/٧١٧م-١٠١هـ/٧١٩م) العادلة على حد زعمه.

ويدور البحث حول آراء فلهاوزن بإجراءات عمر بن عبد العزيز المالية، وحصرت ما قدمه فلهاوزن في مرحلتين رئيستين: هما منذ بداية الخلافة الأموية إلى عهد عمر بن عبد العزيز، والثانية تبدأ من خلافة الأخير وإصلاحاته المالية وما نتج عنها حتى بعد وفاته، ورأت أن فلهاوزن تعسف في تأويل الروايات التاريخية واستخدمها في غير حقيقتها، وفي هذا البحث خلطت الباحثة بين آراء فلهاوزن وبين عرضه ونقده لآراء المستشرقين موللر وكريمر، ونسبتها جميعا له، ولم تتناول آراء فلهاوزن حول إصلاحات نصر بن سيّار، ومعالجته للنظام القديم وهو نظام عمر بن عبد العزيز المالي، وخلطه للعديد من الأمور حول الجزية والخراج، وهذا ما ستوضحه الدراسة في الفصل المتعلق بالجانب الاقتصادي من آراء هذا المستشرق.

عرض المصادر والمراجع:

تتناول الدراسة آراء المستشرق يوليوس فلهاوزن حول العصر الأموي، وحتى تتمكن الباحثة من الإلمام بالموضوع إلماما تاما، كان على الباحثة الاستناد على المصادر ألا وهي أمهات الكتب، للحصول على المعلومات من مصادرها الأولية، من كتب التاريخ العام، والحوليات، والأنساب والتراجم، والأدب، الجغرافيا والبلدان، وغيرها من المصادر، التي تعد مصدرا أساسيا للمعلومة، وفيما يلي أهمها:

---

[١] حميد، وفاء عدنان، المستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن ورواياته عن الاقتصاد في العصر الأموي: دراسة في حقيقة عرض الروايات وإشكاليتها، مج١٠، ع٣٤، جامعة الكوفة- كلية الآداب، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م، ص٣٤٧-٣٦٦.

يعد كتاب "تاريخ الطبري" لشيخ المؤرخين محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ/٩٢٣م) من أهم المصادر في التاريخ الإسلامي، التي يستند عليها الباحث في التاريخ الأموي وغيره، والطبري مؤرخ جامع، لم يتدخل في الروايات بل جمعها على علاتها، وكان ينقل الحوادث المروية بالسند دون تدخل أو إبداء رأي، وتتسم رواياته بالواقعية والوضوح، وقدم تاريخا حوليا على توالي السنين وتتابع الخلفاء، ويمتاز مؤلفه بالدقة والشمولية، وقد أفادت الباحثة من هذا الكتاب في تتبع أخبار الدولة الأموية وسياستها، وأهم الأحداث التاريخية كالثورات والاضطرابات، وتنقل الولاة، وتبين سياسة الدولة تجاه القبائل العربية وغيرها، وذلك في جميع فصول الرسالة.

وفي المقام الثاني استفادت الباحثة من كتاب "أنساب الأشراف" لأحمد بن يحيى البلاذري (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م)، وبالرغم من أنه كتاب في الأنساب وتحديدا أنساب الأشراف، ويتناول فيه العديد من الشخصيات البارزة المؤثرة، وما يرتبط بها من أحداث ووقائع، وهو ذو قيمة كبيرة للمؤرخ لما يحتويه من مادة مفيدة تاريخيا، وقد أفاد البحث بشكل مواز لتاريخ الطبري، وهذان المؤلفان يعدان من أهم المصادر للتاريخ الأموي.

وأما كتاب "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (ت٦٣٠هـ/١٢٣٣م)، الذي يعد مكملا لكتاب "تاريخ الطبري"، وما يميز هذا الكتاب تدخل صاحبه في الأحداث بالنقد وإبداء الرأي، مما جعل شخصيته كمؤرخ ناقد واضحة في كتابه، ولكنه أقل قيمة من الكتابين سالفي الذكر، كونه ينقل عن الطبري أولا، ولبعده الزمني عن الفترة المحددة، وأهميته في الموضوع كسابقيه في توضيح أهم الأحداث المتصلة بالعصر الأموي.

ويضاف إلى ما سبق كتاب "الأخبار الطوال" للدينوري (ت٢٨٢هـ/٨٩٥م)، وكتاب "التنبيه والإشراف" للمسعودي (ت٣٤٦هـ/٩٥٧م)، وتعد الكتب المصدرية السابقة من أهم الكتب التي خدمت الدراسة بشكل عام، كونها تناولت سيرة الخلفاء الأمويين، وعرضت الأحداث المتصلة بالفترة الزمنية المحدّدة بشكل تفصيلي.

كما وأفادت الباحثة من كتب الخراج والأموال في الفصل المتعلق بالجانب الاقتصادي، مثل كتابي "الخراج" لأبي يوسف (ت١٨٢هـ/٧٩٨م)، ويحيى بن آدم (٢٠٣هـ/٨١٨م)، وكتابي الأموال لابن سلام (ت٢٢٤هـ/٨٣٨م)، وابن زنجويه (٢٥١هـ/٨٦٥م).

والمعاجم اللغوية كـــ "لسان العرب" لابن منظور (ت٧١١هـــ/١٣١١م)، و"القاموس المحيط" للفيروآبادي (٨١٧هـــ/١٤١٤م) وغيرهما، وذلك للتعريف بأهم المصطلحات وتوضيحها في البحث، وكون الأدب يعكس صور العصر كمرآة، اعتمدت الباحثة على كتاب "العقد الفريد" لابن عبد ربه (ت٣٢٨هـــ/٩٤٠م)، وتحديدا باب "المتعصبين من العرب"، وذلك في تبيين مكانة الموالي في المجتمع العربي، مضافا إليه كتاب "الكامل في اللغة والأدب" للمبرد (ت٢٨٦هـــ/٢٩٩م).

كما واستعانت الباحثة بكتب التراجم وكتب البلدان، لترجمة الأعلام والتعريف بالمدن المذكورة، مما يخرج منها عن قاعدة "المعروف لا يعرف"، ومن أهمها كتاب "تاريخ دمشق" لابن عساكر (ت٥٧١هـــ/١١٧٦م)، واعتمدت عليه بشكل كبير للتعريف بالأعلام الوارد ذكرهم في متن البحث، وفي بعض الأحداث، ويضاف إليه كتاب "الأعلام" للزركلي (ت١٣٩٦هـــ/ ١٩٧٦م)، كذلك أفادت الباحثة من كتاب "معجم البلدان" لياقوت الحموي (ت٦٢٦هـــ/١٢٢٨م) لمعرفة الأماكن والبلدان.

أما عن المراجع الحديثة بشقيها العربية والمعربة، في المقام الأول كتاب فلهاوزن الموسوم بـــ "Das arabische reich und sein sturz" وهو المرجع الرئيس في البحث، إذ كان المصدر لآراء فلهاوزن حول الفترة المعنية بالدراسة، ويضاف إليه ترجمة عبد الهادي أبي ريدة له تحت عنوان "تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى سقوط الدولة الأموية"، إذ اعتمدت الباحثة على الأصل والترجمة معا، وقد خدم الأخير بترجمته للكتاب الباحث العربي، وقد خدم الترجمة فيجده القارئ الباحث يرجع للنصوص في أصولها، ويكمل ويدعم بعضها الأخر بنصوص أخرى، وكان يعنى بالتفاصيل خاصة في المواطن التي عمد المؤلف فيها إلى الإيجاز، وذلك واضح جدا عند المقارنة بين الأصل الألماني والترجمة.

وأما عن كتاب فلهاوزن " Die religios-politisc oppositionsparteien im alten Islam" والذي ترجمه عبد الرحمن بدوي(*) تحت عنوان "أحزاب المعارضة السياسية الدينية في

(*) مفكر مصري (١٩١٧– ٢٠٠٢م)، مارس الفلسفة تدريسا وترجمة وتحقيقا، غزير الإنتاج، كتبه تزيد على ١٥٠ عنوانا، من أبرزها: الزمان الوجودي، مذاهب الإسلاميين، راجع: ولد أباه، السيد، أعلام الفكر العربي، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠م،ص١٠٠.

صدر الإسلام: الخوارج والشيعة"، وأهمّ ما يميز ترجمة بدوي للكتاب أنه إمين على النص، لم يغير ولم يبدل ولم يضف باستثناء ما ورد في الهوامش، كما أن العبارات بعيدة كل البعد عن الترجمة الحرفية، ومصقولة بشكل مماثل لما كتبت به في الأصل، وهذان المرجعان الأهم لهذا البحث، حيث عمدت الباحثة إلى الرجوع إلى آراء فلهاوزن من خلال الأصل الألماني والنسخ المترجمة، وقامت بالتوثيق منهما بشكل متواز في جميع الصفحات.

كما وأفادت الباحثة من العديد من الدراسات في مجال الاستشراق كمبحث في مدخل الدراسة والفصل المتعلق بالتعريف بالمستشرق يوليوس فلهاوزن، ولاحظت الباحثة أنه يصعب حصر الدراسات العربية التي تناولت موضوع الاستشراق بشكل دقيق وشامل، فهو موضوع إشكالي، كثرت فيه الدراسات وتعددت حوله الآراء، حيث يعد من أبرز القضايا الفكرية والتاريخية، لا بل إشكالية من إشكاليات الثقافة والفكر العربي الإسلامي، أثارت اهتمام الباحثين في النصف الثاني من القرن العشرين.

وكون الاستشراق هو موضوع إشكالي حاولت الباحثة الاستفادة من بعض الدراسات للخروج بمدخل غير تفصيلي، ففي تعريف الاستشراق من الناحية اللغوية استخدمت الباحثة معاجم وقواميس لغوية حديثة بالإضافة المصادر، مثل معجم "متن اللغة"، وقاموسي المنهل والمورد، وأفادت الباحثة من مجموعة من الدراسات وأهمها دراسة إدوارد سعيد الموسومة بـــ "الاستشراق"، ودراسة رودي بارت "الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية"، وكتاب ريتشارد سوذرن "صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى"، وكتاب محمد زماني "الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين" وغيره.

ويضاف إليها من الدراسات الموسوعية، التي تناولت ترجمات للعديد من المستشرقين ممن ورد ذكرهم في متن البحث، وأهمهم فلهاوزن نفسه، خاصة "موسوعة الاستشراق" لعبد الرحمن بدوي، وقد حاولت الباحثة جمع بعض الآراء، من الدراسات الحديثة ومقارنتها بآراء فلهاوزن، وهناك العديد من الدراسات، التي تدعم أو تدحض آراءه أو يقوم هو بدحضها من المستشرقين والعرب، نذكر على سبيل المثال من الدراسات الاستشراقية كتاب "السيادة العربية" لفان فلوتن، وكتاب "الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية" لفون كريمر، و"تاريخ الشعوب الإسلامية" لبروكلمان، و"دراسات في حضارة الإسلام" لهاملتون جب.

ومن الدراسات العربية "مقدمة في تاريخ صدر الإسلام" لعبد العزيز الدوري، والجزء الأول من "النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية" لحسين مروة، وكتاب الجابري العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، وغيرها من الدراسات التي ساهمت في إغناء البحث وإثرائه.

واقتضت طبيعة البحث أن يكون وفق خطة تضمنت مقدمة ومدخلا وخمسة فصول وخاتمة، وكانت الخطة مبنية على تسلسل الموضوعات وترابطها، مستندين على المنهج التاريخي في القراءة والتحليل والنقد، فكان مضمون الخطة كالآتي:

مدخل في الاستشراق: وتجدر بالباحثة الإشارة أن هذا المدخل ليس في صدد التعمق في الاستشراق وتعريفاته، وما يتصل به من أراء حول المفهوم والنشأة والأهداف والدوافع والمحاور، كون الرسالة غير متخصصة في موضوع الاستشراق بحثا وتفصيلا، وهذا يمكن إيجاده في الدراسات العلمية المتخصصة، إلا أنه لا يمكن تجاوز الحديث عن الاستشراق هنا كمدخل كون الرسالة تتمحور حول أراء مستشرق، وتناولت الباحث فيه بشكل موجز تعريف الاستشراق وبدايته ودوافعه وغاياته، وأخيرا دوره وتأثيره في مجال التاريخ العربي الإسلامي.

أما الفصل الأول: فقد خصصته الباحثة للحديث عن المستشرق فلهاوزن، حياته ونشأته وتحصيله العلمي، وإنتاجه الفكري في مجال التاريخ العربي الإسلامي، وأخيرا منهجه في دراسته للتاريخ العربي الإسلامي، والتعامل مع مصادره ومؤرخيه.

والفصل الثاني تحت عنوان "سياسة الدولة الأموية تجاه القبائل العربية قراءة في آراء فلهاوزن"، حاولت الباحثة فيه رصد وتحليل ونقد لآراء فلهاوزن المرتبطة بالصراع العربي العربي، المتمثل بالنزاعات القبلية، وتأثره وتأثيره في السياسة الأموية، في ثلاث مناطق وهي: العراق والشام وأخيرا خرسان، وهي المناطق التي تناولها فلهاوزن بالتفصيل، كونه يرى أن سقوط الدولة جاء من شرقها وتحديدا خرسان، أما الشام فهي مركز الدولة، والعراق دار المعارضة.

وفي الفصل الثالث تناولت الباحثة الموالي، وهو تحت عنوان "الموالي في المجتمع العربي الإسلامي في ظل الخلافة الأموية دراسة في آراء فلهاوزن"، وخصصته لتناول آراء فلهاوزن حول الموالي، فبينت مكانتهم في المجتمع في ظل القومية العربية، وتخصيص فلهاوزن الحديث

حول العلاقة بين العرب والخرسانيين من الموالي، وأخيرا الثورات التي شارك فيها الموالي كقوة فاعلة من منظور فلهاوزن.

كما حاولت الباحثة **في الفصل الرابع** تتبع آراء فلهاوزن الاقتصادية وتحليلها ونقدها، وإظهار أبرز المثالب التي وقع فيها فلهاوزن في تحليلاته للنظام الاقتصادي في صدر الإسلام والعصر الأموي، من خلال ثلاثة أنظمة تناولها وحلّلها، وهي نظام عمر بن الخطاب، ونظام عمر بن عبد العزيز، وأخيرا نظام نصر بن سيّار.

أما الفصل الأخير فجاء بعنوان سقوط الدولة العربية، والمقصد منه ليس إعادة الكتابة في مجريات الدعوة العباسية، بل حصر النقاط الفارقة في قراءة فلهاوزن لها، ومقارنتها بآراء مجموعة من المستشرقين الذين يتشاركون أو يغايرون تفسيره لنهاية الدولة الاموية، وأخيرا تأثير هذه القراءة على الدراسات العربية.

مدخل في الاستشراق

إذا كان الاستشراق يمثل محاولة للبحث والتعرف إلى الآخر[1]، والانفتاح على فكره وثقافته، ونقل صورته كونه مختلفا، وكون هذا الاختلاف ينبع من خلال مقارنة الأنا بالآخر، فالمختلف قوميا مثلا هو من ينتمي إلى قومية أخرى، والمختلف دينيا هو من ينتمي إلى دين آخر، وبالتالي يمكن القول أن قراءة هذا الأخر المختلف متعلقة بالنظر إلى الأنا (الذات). ومن هنا الاستشراق يمثل قراءة المعطيات المتصلة بالشرق من حضارة وثقافة وغيرها من الأمور، من خلال ما تعكسه مرآة الغرب عنه بصفته مغايرا ومختلفا، خاصة أن الشرق يمثل "أعمق صور الأخر وأكثرها تواترا لدى الأوروبيين"[2]، وبالتالي الاستشراق هو صورة الشرق من وجهة نظر غربية.

وانطلاقا ممّا سبق يمكن القول أن الاستشراق كان نتيجة لاحتكاك الغرب متمثلا بالحضارة الأوروبية بالشرق وحضارته، ومن أهم مقدمات هذا الاحتكاك الصراع بين الإسلام والمسيحية، في ثنائية تمثل فيها المسيحية الأنا والإسلام الآخر المغاير والمختلف، وبهذا يمكن القول أن الاستشراق قام على خلفية الصراع الفكري بين الإسلام والمسيحية.

مفهوم الاستشراق:

الاستشراق لغة: إذا كانت لفظة الاستشراق هي ترجمة للمصطلح الإنجليزي (ORIENTALISM)، فمحاولة البحث عن معنى لغوي في معاجم اللغة العربية القديمة[3] عن لفظة " استشراق" هو من غير جدوى، لأن المصطلح في أصله غير عربي، وإن كانت لفظة استشراق تعبر عنه في اللغة العربية، ولو حاولنا العودة إلى معاجم اللغة العربية القديمة باحثين

---

[1] الآخر هو من ليس أنا بالنسبة لي، وبالتالي كل ما يميز هذا الأخر ويمثله هو مختلف عني أنا، ومن هنا تقدم الأنا قراءة للأخر من خلال معاييرها الثابتة الصحيحة، فيكون الحديث عن الأخر ما هو إلا انعكاسا له في مرآة الأنا، والاستشراق هنا ما هو إلا الشرق، وما يتصل به منظورا إليه من الفكر الغربي، فيكون الأخير هو الأنا والشرق هو الأخر.

[2] سعيد، إدوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، ط١، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٤٣ سيشار إليه فيما بعد سعيد، الاستشراق.

[3] أقصد بالمعاجم القديمة المصادر مثل لسان العرب لابن منظور والمحيط للفيروزآبادي وغيرها من المعاجم.

عن لفظة "استشراق" من الجذر اللغوي (ش ر ق) بهذه الصياغة الصرفية غير موجودة في معاجم اللغة القديمة[١].

ومع ذلك لم تخل معاجم اللغة العربية الحديثة من هذه اللفظة، كمرادف للمصطلح الغربي، فهي مصدر للفعل استشرق، ومدرجة في معاجم اللغة الحديثة تحت مادة شَرَقَ، ومنها شَرَقَت الشمسُ، تَشْرُق شُروقاً وشَرْقاً: أي طَلَعَتْ، واسم الموضع المَشْرِق، واستشرق في معجم "متن اللغة": "طلب علوم أهل الشرق ولغاتهم"[٢]، وخصصت اللفظة بعلماء الغرب، "ويقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة"[٣]، وهو أيضا "عناية واهتمام بشؤون الشرق وثقافاته ولغاته، وأسلوب غربيّ للسيطرة على الشرق وإعادة بنائه وبسط النفوذ عليه"[٤]، ويشير صاحب المعجم الأول أن هذه اللفظة "مولدة عصرية"[٥]، وبالتالي وجودها في معاجم اللغة الحديثة يعني أن كلمة استشراق – بمعناها المرادف لكلمة (ORIENTALISM) ذات المفهوم الغربي– كلمة مستحدثة.

ونجدها أكثر تحديدا في المنهل (قاموس عربي– فرنسي)، حيث "جاءت لفظتا شرق ومستشرق مقابلتين للفظة الفرنسية "Orient " و"Orientaliste " لوصف أهل الشرق أو الشرقيين، و"Oriental" :هو الشرقي والمشرقي، و"Orientalisant" لوصف كل متأثر

---

(١) راجع : الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد (٣٩٣هـ/١٠٠٣م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ط٤، ٦ج، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م، ج٤، ص١٥٠٠، وسيشار إليه فيما بعد: الفارابي، الصحاح، ابن منظور، محمد بن مكرم (٧١١هـ/١٣١١م) ، لسان العرب، ط٣، ١٥ج، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ج١٠، ص١٧٣، وسيشار إليه فيما بعد: ابن منظور، لسان العرب، الفيروزآبادى، محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ/١٤١٥م)، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص، ٨٩٧، وسيشار إليه فيما بعد: الفيروزآبادي، المحيط.

(٢) رضا، أحمد، معجم متن اللغة، المجلد الثالث، (د.ط)، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩م، ص٣١٠، وسيشار إليه فيما بعد: رضا، متن اللغة.

(٣) المرجع السابق.

(٤) عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، ٤ج، عالم الكتب، (د.م)، ٢٠٠٨م، ج٢، ص١١٩٢، وسيشار إليه فيما بعد: عمر، معجم اللغة.

(٥) رضا، متن اللغة، ص٣١٠.

بالشرق، أما الاستشراق فيعبر عنها بلفظة "Orientalisme" التي لها أيضا معنى حب الأشياء الشرقية، والمستشرق أو العالم باللغات والآداب الشرقية"[١].

أما في المورد (قاموس عربي- انجليزي) نجدها مشتقة من "orient" أي الشرق، و"oriental" الشرقي أو المشرقي أي أحد أبناء الشرق، و"orientalism" الاستشراق: أي معرفة ودراسة اللغات والآداب الشرقية، ومنها "orientalist" المستشرق وهو الدارس للغات الشرق وفنونه وحضارته[٢].

والاستشراق كفعل كان أسبق تاريخيا من ظهور المصطلح، حتى أن لفظة "الاستشراق" و"المستشرق" عام (١٠٩٥هـ/١٦٨٣م) كان يُعنى بها" أحد أعضاء الكنيسة الشرقية"، واستخدمت تحديدا في وصف الأب "بولينوس"[٣]، وبالتالي هي كلمة حديثة حتى في الانجليزية والفرنسية، حيث ظهرت كلمة مستشرق في الانجليزية لأول مرة في إنجلترا عام(١١٩٣هـ/١٧٧٩م)، ثم ظهرت في فرنسا عام (١٢١٤هـ/١٧٩٩م)[٤]، أما في العربية فقد ظهرت وانتشرت في النصف الثاني من القرن العشرين، و"لم تبرز بكثافة وعلى النحو العصي على الحساب والرصد إلا بعد نهاية السبعينيات من القرن العشرين"[٥].

---

(١) إدريس، سهيل، المنهل: قاموس عربي- فرنسي، (د.ط)، دار الكتاب، ٢٠٠٤م، ص٨٥٠/ ٨٥١.

(٢) البعلبكي، منير، المبرد (قاموس انجليزي- عربي)، ط٣، (د.ن)، بيروت، ١٩٧٠م، ص٦٣٨.

(٣) سمايلوفتش، أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٢٥، وسيشار إليه فيما بعد: سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق، زماني، محمد حسن، الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين، ترجمة محمد نور الدين عبد المنعم، ط١، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠م، وسيشار إليه فيما بعد: زماني، الاستشراق ، ص٤١.

(٤) حميّش، بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ط١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١١م، ص١٧، وسيشار إليه فيما بعد، حميش، العرب والإسلام.

(٥) الدعمي، محمد، الاستشراق: الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨م، ص٢٣، وسيشار إليه فيما بعد، ادعمي، الاستشراق.

الاستشراق اصطلاحا:

يعبر مصطلح الاستشراق عن الاهتمام العلمي بالشرق، مهما كانت الغاية من هذا الاهتمام، ومع تعدد الدراسات التي أرّخت لموضوع الاستشراق، تعددت تعريفاته، "إلى حد أن خبراء الاستشراق اعتبروا أن تدوين تعريف دقيق جامع مانع للاستشراق أمر مستحيل"[١].

ومهما تعددت التعريفات يبقى الاستشراق متصلا بالشرق، وبالتالي وجب تحديد مفهوم الشرق الجغرافي الذي يقوم عليه الاستشراق كمصطلح وكفعل أولا، فـــ "الشرق جغرافيا لا يدل على شيء ثابت، أنما هو حد نسبي يمكن أن ينطبق على كل صقع من أصقاع المعمورة"[٢]، وقد تنبه المستشرق رودي بارت[*] إلى أهمية تحديد الشرق جغرافيا، حيث يشير إلى أن كلمة "استشراق" مشتقة من "شرق" أي مشرق الشمس، وبالتالي الاستشراق هو علم الشرق[٣].

ويضيف "أن الشرق الذي يختص به الاستشراق، مكانه جغرافيا في الناحية الجنوبية الشرقية بالقياس إلينا"[٤]، والمصطلح يرجع إلى عصور قديمة كان فيها البحر المتوسط وسط العالم، وكانت الجهات تتحدد بالنسبة إليه، وحتى مع تغير ثقل الأحداث السياسية بقي المفهوم على حاله، فالشرق هو شرق البحر المتوسط، إلى أن اتّسع مدلولها مع الفتوحات الإسلامية لتشمل مصر وشمال إفريقيا أيضا[٥].

وقد أشارت الباحثة في البداية إالى أن تعريفات الاستشراق تعددت بتعدد الدراسات التي تناولته، وبعض هذه التعريفات عام واسع شمل دراسة الشرق، وما يتصل به من لغة وتاريخ

---

(١) زماني، الاستشراق، ص٤١.

(٢) شيدر، هانز هينوش، روح الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، (د.ط)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩١م، ص٧.

(*) مستشرق ألماني ولد عام ١٩٠١م، تتلمذ في الدراسات العربية ، وعين مدرسا في قسم الدراسات الشرقية في جامعة توبنجن، ثم شغل كرسي علوم الإسلام والساميات في جامعة بون خلفا لباول كاله عام ١٩٤١م، من أشهر أعماله ترجمة القرآن إلى اللغة الألمانية مع شرح فيلولوجي، راجع: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣م، ص٦٢، وسيشار إليه فيما بعد: بدوي، الموسوعة.

(٣) بارت، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١م، ص١٧، وسيشار إليه فيما بعد: بارت، الدراسات العربية.

(٤) يقصد بـــ "إلينا" الغرب والحضارة الغربية، بارت، الدراسات العربية، ص١٧.

(٥) بارت، الدراسات العربية، ص١٨.

وحضارة وغيرها، والبعض الآخر خصّ به دراسة الحضارة العربية الإسلامية(١)، ومن أشهر هذه التعريفات تعريف إدوارد سعيد، فحين نلفظ كلمة استشراق (ORIENTALISM) يستحضر فكر القارئ كتاب إدوارد سعيد الأشهر والأسبق تحت هذا المسمّى، وهو "الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق" عام (١٣٩٩هـ/١٩٧٨م)(٢)، الذي يعتبر حجر أساس لأية دراسة تناولت الاستشراق فيما بعد.

فالاستشراق هو تعبير أطلقه سعيد على ما عنى به "التفاهم مع الشرق بأسلوب قائم على المكانة الخاصة التي يشغلها الشرق في الخبرة الأوروبية الغربية"(٣)، أي إدراك واستيعاب الشرق استنادا على الصورة التي بناها الغرب عن الشرق، كونه مجاورا لأوروبا، ومصدرا لحضارتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وهو الصورة والفكرة والشخصية والخبرة المضادة للغرب منذ القدم(٤).

واعتبر بذلك سعيد الاستشراق "أسلوبا للخطاب (التفكير والكلام) تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث علمية، وصور ومذاهب فكرية، بل وبيروقراطيات استعمارية، وأساليب استعمارية"(٥)، وسعيد هنا يعرف الاستشراق موظفا أو مستندا على فكرة الخطاب التي طرحها

---

(١) تعددت تعريفات الاستشراق بين الباحثين العرب بتعدد الرؤى والتوجهات الفكرية لكل باحث، منهم من يراه في معناه الواسع تعبير أطلقه غير الشرقيين على الدراسات المتعلقة بالشرقيين: شعوبهم، وتاريخهم، وأديانهم، ولغاتهم، أوضاعهم الاجتماعية، وبلدانهم، وسائر أراضيهم، وما فيها من كنوز وخيرات، وحضارتهم، وكل ما يتعلق بهم، ويرى أخر أن كلمة "مستشرق" بالمعنى العام تطلق على كل عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق كله: أقصاه ووسطه وأدناه، ليعود ويخصص هذا المعنى قاصدا به الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الاسلامي في لغته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته، وحضارته بوجه عام ، وعند أخر المستشرق عالم غربي يهتم بالدراسات الشرقية. راجع: زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية التاريخية للصراع الحضاري، (د.ط)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٧م، ص١٨، وسيشار إليه فيما بعد: زقزوق، الاستشراق والخلفية، والمستشرق.

(٢) الطبعة الأولى للكتاب صدرت عام ١٩٧٨م، عن دار (Routledge and Kegan paul)، راجع: تصدير كتاب الاستشراق بقلم مترجمه محمد عناني، سعيد، الاستشراق ، ص١٠.

(٣) سعيد، الاستشراق ، ص٤٣.

(٤) سعيد، الاستشراق ، ص٤٣

(٥) سعيد، الاستشراق، ص٤٣/٤٤.

ميشيل فوكو، حيث توصل إلى حجة مفادها أن الاستشراق نظام خطابي، تمكنت من خلاله الثقافة الأوروبية من إنتاج الشرق بل ابتداعه[١].

ويقصد سعيد بالاستشراق عدة أمور يعتمد بعضها على بعض، أولها وأوسعها هو أنه مبحث أكاديمي، "فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، والاستشراق وصف لهذا العمل"[٢]. أما في معناه الأعم والأشمل قصد به : أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجوديّ والمعرفيّ بين ما يسمّى "الشرق"، وبين ما يسمّى "الغرب"[٣].

ومن ناحية أخرى يرى أن الاستشراق هو "المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق، والتعامل معه يعني التحدث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدريسه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه، باختصار بصفة الاستشراق أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلّط عليه"[٤]، وقد حدد سعيد نقطة انطلاق زمنية للاستشراق بهذا المعنى، وهي القرن الثامن عشر الميلاديّ.

وبالنظر إلى ما أورده سعيد من تعريفات للاستشراق، نلاحظ أنه يصف الاستشراق ويحدّد وظيفته، وهو يوظف في تعريفه غاية يريد إيصالها للمتلقي، وهي أن الاستشراق هو دليل السيطرة والهيمنة الغربية على الشرق، وذلك من خلال ربطه لأفكار فوكو عن السلطة والمعرفة، وتحديدا السلطة التي تنتج المعرفة.

ويمكن هنا طرح سؤال عن ماهية الاستشراق، هل هو علم، إيديولوجيا، مؤسسة جماعية، ظاهرة، نظرية، خطاب، منهج أم هو رؤية، أم كل متكامل مما سبق؟

فيرى أحد الباحثين أن الاستشراق هو ظاهرة علمية، فبالرغم من أنه علم من العلوم الإنسانية، إلا أنه لا يتمتع كبقية العلوم بالديمومة والثبات والاستقرار، فأطلق عليه تسمية

---

(١) المرجع السابق، ص٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص٤٤.

(٣) المرجع السابق، ص٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص٤٥.

"الظاهرة العلمية"[١]، فالاستشراق –حسب رأيه– مر بمراحل متعددة من دينية إلى سياسية إلى علمية، وكل مرحلة تتميز بخصائص مختلفة عن سابقتها تبعا للأغراض والموضوعات التي يتناولها، وهولا يتصف بالاستمرار والثبات، فهو على وشك الزوال، فقد تناقصت موضوعاته وانتهت أغراضه، ولم يعد هناك جديد يقدمه[٢].

ويمكن النظر إلى الاستشراق على أنه ظاهرة معقدة ومتنامية مستمدة من الاتجاه التاريخي العام للتوسع الأوروبي الحديث، وينطوي على مجموعة كاملة من المؤسسات الآخذة في التوسع تدريجيا، وهي مجموعة مبدئية تراكمية من النظرية والممارسة، وهي بنية فكرية أيديولوجية متناسبة مع جهاز من الافتراضات، والمعتقدات، والصور، والمنتجات الأدبية، والعقلنة، وهو ما أطلق عليه صادق جلال[*] العظم "الاستشراق المؤسسي"[٣].

ومع ذلك يبقى تعريف بعض الباحثين للاستشراق في المعنى العام والواسع حاضرا، على سبيل المثال يعرف بمعناه الواسع على أنه علم يدرس لغات وشعوب الشرق، وتراثهم، وحضارتهم، ومجتمعاتهم، وماضيهم، وحاضرهم، وبالتحديد الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط[٤].

---

(١) سالم، ساسي الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي (الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية)، ٢ج، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢، ج١، ص٢٢، وسيشار إليه فيما بعد: سالم، نقد الخطاب.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢.

(*) هو مفكر سوري، ولد عام ١٩٣٤م، درس في الولايات المتحدة الامريكية ومارس التدريس فيها، وفي بلاده وفي الجامعة الأمريكية في لبنان، أهم كتبه: نقد الفكر الديني، وذهنية التحريم، راجع: ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص٦٢.

(3) Al-azm, sadiq jalal, orientalism and orientalism in reverse,(1981) Khamsin No.8: 5-26. Reprinted in Alexander Lyon Macfie, Ed. Orientalism: A Reader New York: New York University Press, 2000. 217-238,p 1.

(٤) فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، ط١، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٨م، ص٣٠، وسيشار إليه فيما بعد: فوزي، الاستشراق والتاريخ.

بينما يرى عبدالله العروي(*) أن الاستشراق قسم من الأسطوغرافيا العامة، موحد في موضوعه متنوع في مسالكه ومناهجه(١)، أما رودي بارت يطرح أن كلمة استشراق مشتقة من الشرق، التي تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق علم الشرق أو علم العالم الشرقي(٢)، ويضيف أخر مخصصا أنه الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام(٣)، كما يحدد مالك بن نبي(*) مصطلح المستشرقين قاصدا بهم الكتّاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية(٤)، وفي هذا تخصيص وحصر للاستشراق بالحضارة الإسلامية ، كذلك يعرفه آخر على أنه تعبير أطلقه غير الشرقيين على الدراسات المتعلقة بالشرقيين: شعوبهم، وتاريخهم، وأديانهم، ولغاتهم، وأوضاعهم الاجتماعية، وبلدانهم، وسائر أراضيهم، وما فيها من كنوز وخيرات، وحضارتهم، وكل ما يتعلق بهم(٥)، وهذا التعريف عام جامع.

بداية الاستشراق ودوافعه:

اختلفت أيضا آراء الباحثين حول بداية الاستشراق، فليس هناك اتفاق على تاريخ محدد لبدايته، فمنهم من ربطه بحدث وتاريخ محدد أو بقرن معين، وبالعودة إلى سعيد، يعتبر عام (٧١٢هـ/١٣١٢م) تاريخا رسميا لبداية الاستشراق، وفيه اتخذ مجمع الكنائس في فيينا قرارا بإنشاء كراس للدراسات العربية والعبرية واليونانية والسريانية في الجامعات(٦).

(*) مفكر ومؤرخ مغربي، ولد عام (١٩٣٣م)، درس الفسفة والتاريخ في فرنسا، ومارس التدريس في بلاده وفي الولايات المتحدة الأمريكية، من أهم كتبه: العرب والفكر التاريخي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، راجع: ولد أباه، أعلام الفكر، ص٨٩.

(١) العروي، عبدالله، مفهوم التاريخ، ط٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ٢٠٠٥م، ص٢٠٥.

(٢) بارت، الدراسات العربية، ص١٧.

(٣) زقزوق، الاستشراق والخلفية، ص١٨.

(*) مفكر جزائري(١٩٠٥- ١٩٧٣)، مهندس، مهتم بالدراسات الاجتماعية، واحد من أهم رموز الحركة اللإصلاحية في الجزائر، كتب أغلب أعماله بالفرنسية، وترجمت الى العربية، ومنها: شروط النهضة، الظاهر القرآنية ، راجع: ولد أباه، أعلام الفكر، ص١٣٤.

(٤) ابن نبي، مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط١، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦م، ص٥، وسيشار إليه فيما بعد: ابن نبي، إنتاج المستشرقين.

(٥) الميداني، أجنحة المكر، ص١٢٠.

(٦) سعيد، الاستشراق، ص١١٠.

إلا أن الاختلاف لا يزال موجودا، فيرى باحث آخر أن الاستشراق بدأ رسميا في القرن الثامن عشر، لأن كلمة (Orientalism) قد دخلت معاجم اللغة في منتصف هذا القرن[١]، ويعتقد رودي بارت أن البداية للدراسات العربية والإسلامية ترجع إلى القرن الثاني عشر، وتحديدا إلى عام (٥٣٨هـ/١١٤٣م) حيث ترجم روبرت كتون القرآن لأول مرة إلى اللاتينية، وشكلت هذه الترجمة المعلم البارز والأساسي في مجال الدراسات الإسلامية بأوروبا الوسيطة، وفي نفس القرن أيضا نشأ أول قاموس لاتيني عربي[٢].

ومنهم من يعتبر أن الاستشراق بدأ منذ بداية احتكاك جيوش الفتوح الإسلامية بأوروبا[٣]، وتحديدا في القرن الثامن الميلادي في الأندلس[٤]، ويعتبر آخر أن نواة حركة الاستشراق بشكلها بشكلها الثقافي والعسكري كانت الحروب الصليبية، لكن الاستشراق كصلة ثقافية مع الحضارة العربية الإسلامية كان أقدم من ذلك، خلال عهد الوجود العربي في الأندلس وصقلية، وازدهار حركة التثقف الأوروبي في الثقافة العربية الإسلامية، بالإضافة إلى نقل منجزاتها الثقافية ولاسيما الفلسفية والعلمية خاصة المتأثرة بالفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي، ابن رشد، ابن سينا وغيرهم[٥]، ويبالغ أخر في اعتبار "هيرودوت" الملقب بأبي التاريخ أول المستشرقين في مرحلة الاستشراق العام، كما اعتبر يوحنا الدمشقي أول مستشرق في الدراسات الإسلامية[٦].

في حين يعارض ذلك رضوان السيد، ويرى أن ترجمة القرآن من العربية لأول مرة في القرن الثاني عشر الميلادي، وقرار مجمع فينا في القرن الذي يليه، وما يشابهها من جهود حتى

---

(١) زماني، الاستشراق، ص٧٩.

(٢) بارت، الدراسات العربية، ص١٤، سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة رضوان السيد، ط٢، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦م، ص٨٠، وسيشار إليه فيما بعد: سوذرن، صورة الإسلام.

(٣) حميش، العرب والإسلام ، ص١٢٣.

(٤) سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق، ص٧٠.

(٥) مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (د.ط)، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧م، ج١، ص١٠٧.

(٦) زماني، الاستشراق، ص٨١، ٨٦.

مطلع القرن السادس عشر، لم تكن استشراقا؛ لأن مقاصدها تبشيرية وليست معرفية، كما أنها جزء من الحروب الدائرة بين المسيحية والإسلام منذ ظهوره في القرن السابع الميلادي[١].

وقد أخذ الاستشراق بالتبلور –حسب رأي طيب تيزيني[*]– مع نشوء الاستعمار الرأسمالي والامبريالية، ويرى أن الاستشراق بأشكاله البسيطة بدأ مع الملامسات الأولى بين أوروبا الصاعدة باتجاه الثورة البرجوازية، والشرق الذي كان قد ودع مراحل الازدهار الحضاري في العصور الوسيطة العربية، وذلك مع بداية الحروب الصليبية وما تلاها من تطورات اقتصادية وسياسية وثقافية[٢].

ويمكن القول هنا أن الاستشراق بدأت إرهاصاته في القرون الوسطى، وتحديدا حين شكل الإسلام تحديا عقديا وعسكريا للمسيحية، في زمن كانت الكنيسة تجمع فيه بين السلطتين الدينية والزمنية، وتسيطر فيه على العلم والمعرفة، فأصبح من الضرورة معرفة هذا الدين الجديد ومعرفة ماهيته، فكانت هذه المعرفة مدفوعة بالضرورة، إذ كان صعود الإسلام كقوة عالمية سياسية عسكرية ثقافية والأهم دينية، يشكل تهديدا على الغرب المسيحي، "فلقد كان الإسلام الوسيط يفيض ازدهارا وثراء في المجالات كلّها، بينما كان الغرب في الحقب نفسها لا يملك غير ثقافة آباء الكنيسة، والشعراء الكلاسيكيين ومن بعدهم، وثقافة مدرسي اللاتين"[٣].

وبالرغم من أن مصطلح استشراق قد تأخر ظهوره، إلا أن هذا لا ينفي بداية الاستشراق في فترة زمنية أبكر، فليس شرطا أن يكون القرن الثامن عشر بداية للاستشراق فقط لدخول الكلمة معاجم اللغة في منتصف هذا القرن، وترى الباحثة أنه لم يكن اعتبار مجمع فينا عام (٧١٢هـ/١٣١٢م) بداية رسمية للاستشراق، فعلا عبثيا، فهذا المجمع يشكل إعلانا رسميا من الكنيسة بضرورة تعلم اللغات الشرقية، وهي بذلك دخلت ضمن البرنامج الرسمي للتعليم،

---

(١) السيد، رضوان، المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر، ط٢، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠١٦م، ص١٥.

(*) مفكر سوري، ولد عام ١٩٣٤م، درس الفلسفة في ألمانيا، أستاذ في جامعة دمشق، وكاتب غزير الإنتاج، من كتبه: من التراث إلى الثورة، من يهوه إلى الله، راجع: ولد أباه، أعلام الفكر، ص٨٠.

(٢) تيزيني، طيب، على طريق الوضوح المنهجي كتابات في الفلسفة والفكر العربي، ط١، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٩م، ص١٦٠.

(٣) سوذرن، صورة الإسلام، ص٤٤.

وبالتالي إعداد أشخاص مؤهلين للقيام بدراسة هذه اللغات التي تعد مفاتيح لمعارف الناطقين بها وما يتعلق بهم، وإدخال هذه اللغات ضمن الجامعات يعني أن هذه المعرفة أصبحت مؤسساتية.

وبما أن كل هذا تحت إشراف الكنيسة فليس من الغريب أن تكون مقاصد هذه المعرفة تبشيرية ، وكونها تبشيرية فهذا لا يغير شيئا في كونها معرفة تدور حول الشرق، كما أن معرفة الدين الإسلامي ودراسة اللغة العربية وغيرها من اللغات الشرقية، كان مطلبا لروجر باكون (٦١١-٦٤٧هـ/١٢١٤-١٢٤٩م) وغيره منذ عام (٦٤٨هـ/١٢٥٠م)، فكان هذا القرار تبنيا لأفكارهم[١]، وبذلك منح مجمع فينا الشرعية والصفة الرسمية لتلك المطالب.

أما عن **دوافع** الاستشراق وأهدافه فقد تعددت وتباينت آراء الباحثين حولها، منها الدافع الديني أو التبشيري، الدافع الاستعماري، الدافع العلمي، وغيرها من الدوافع، ويمكن ربط الدوافع والأهداف بسهولة بالغة، ومحاولة إعادتها جملة وتفصيلا لا يشكل إلا إعادة سرد لما جاء في الدراسات السابقة عن الاستشراق، ولكن بحكم أن الاستشراق هو معرفة تنبع من الاختلاف وتتمحور حول الأخر المجهول، فمحاولة التعرف إلى هذا الأخر والانفتاح على فكره وثقافته، هو دافع للبحث عنه واكتشافه، وهذه الفكرة بحد ذاتها تنبع من رغبة الإنسان في البحث والكشف عن ما هو جديد ومختلف.

كما أن الاختلاف هو أساس وسنة في الخلق، ويبرز هذا في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...**﴾[٢]، وبما أن الاختلاف هو سنة الخلق، فالتعارف والتواصل بين الأمم والشعوب ضرورة تنبع من هذا الاختلاف، وانطلاقا ممّا سبق فإن الاهتمام بدراسة الشعوب والأمم المجاورة موجود في كل زمن، ولو عدنا لكتابات المسلمين حول الشعوب المجاورة لهم، سنجد الكثير وتحديدا في أدب الرحلات، فقد ترك الرحالة المسلمون كتابات وصفوا فيها الأمم المجاورة وحضارتها وأدبها وعلومها، ونقلوا من خلال هذه الكتابات تصوراتهم عنها، ويمكن القول أن هذا الوصف كان تقيما وحكما على الأخر من خلال الذات، فكانت قراءة للأخر في مرآة الأنا.

---

(١) المرجع السابق، ص١١٩.

(٢) القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية ١٣.

ويمكن القول أيضا أن الاستشراق هو نتاج لفعل معرفي يخضع لمحددات وأطر خارجية تؤثر بالذات العارفة وتساهم في تشكيلها، فهذه المعرفة لم تكن بمعزل عن ما هو سائد من أفكار وميول ونزعات، تأثر فيها الباحثون أفرادا أو حتى من خلال المؤسسات التي تقوم على إنتاج هذه المعرفة، فالمستشرق ينتمي إلى التراث الأدبي والفكري والثقافي العام السائد باعتباره إطارا لا يستطيع الخروج عنه، وهو ما يسمى بالبنوة[١]، فيبقى ما ينتجه المستشرق وليدا داخل هذا الإطار بشكل حتميّ.

وهنا وجب دراسة العلاقة بين هذا الإطار والمنتج أي الدراسات الاستشراقية، ودراسة مدى التغير في هذا الاطار وتأثيره فيها، وكون الاستشراق هو معرفة، فلابد لهذه المعرفة أن ترتبط بسلطة وتكون خاضعة لها، سواء أكانت هذه السلطة سياسية أم دينية...إلخ ، وهذه السلطة تحدد غايات هذه المعرفة ودوافعها واتجاهاتها.

فعلى الباحث في مجال الاستشراق النظر إلى الرؤى والمواقف الاستشراقية نظرة تاريخية، وربطها بالسياق التاريخي العام، وبحث مدى تأثرها فيها، وقد نسجت ايديولوجيا التفوق العرقي والسسيولوجي الثقافي لأوروبا وعيا خاصا بها بأنها القادرة على صوغ وعيها الأوروبي الخاص عن الشرق، بقدر ما هي قادرة على صوغ وعي العالم الشرقي، وذلك بما يقتضيه وعيها الخاص، ذلك الوعي الذي يندرج تحت وعي الهيمنة والشمولية[٢].

ولو حاولنا ربط المعرفة بالسلطة، لوجب القول أن المعرفة الناتجة عن التبشير هي معرفة تبشيرية، باعتبار الكنيسة هي السلطة الدينية الأعلى، وكذلك الاستعمار فالمفترض أن تكون المعرفة الناتجة عنه استعمارية وهكذا، وهنا تبرز مسألة مدى الحاجة إلى هذه المعرفة ، فلو أخذنا قياسا على هذا احتلال أمريكا، فلم يكن هناك حاجة لدراسة شعوبها لاستعمارها، وانتاج معرفة "استغرابية" تضاهي المعرفة الاستشراقية عنها، من الناحية الدينية أو اللغوية على الأقل.

---

(١) البُنُوَّة (filiation) تعني الانتماء في خصائص معينة للتراث الأدبي والفكري بداية، وهو انتماء حتمي كانتماء الأبناء للآباء، راجع سعيد، الاستشراق، ص٢٤.

(٢) تيزيني، طيب، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، ط١، دار الذاكرة ودار المجد، سورية، ١٩٩٦، ص٣٠٨.

الاستشراق والتاريخ العربي الإسلامي:

لقد عمد المستشرقون إلى خدمة التراث الإسلامي بكل ما يحتويه، وتناولوه جمعا وتحقيقا ودراسة، وقاموا بتصنيفه وترجمته ونشره، كما أفاد التراث من المستشرقين من خلال تطبيق مناهجهم المختلفة عليه، وبذلك خدم الاستشراق التراث العربي بشكل لا يمكن الاستغناء عنه، فكان هذا من أهم النتائج الإيجابية لحركة الاستشراق، فقد أنقذوا كنوزا كان يمكن أن تضيع، فبقيت بفضلهم ومجهودهم محفوظة وإن كانت في غير أرضها(١).

ويضاف إلى ذلك تحقيقهم لمئات المخطوطات بمختلف اللغات العربية، السريانية، الفارسية، التركية، وغيرها، ما كانت لتكون متوافرة بين يدي الباحثين لولا عناية المستشرقين بها، أما في مجال الدراسات الاستشراقية فعلى الرغم من أهميتها لأي دارس للتراث العربي الإسلامي في شتى مجالاته، وحجم المجهود الذي بذل في إنجازها، ومدى تأثيرها على الباحث العربي خاصة في ما يتعلق بالجانب المنهجي، إلا أنها ليست إيجابية بشكل كامل فهي تحوي سلبيات أيضا.

فلا يمكن إنكار أن هذه الدراسات كانت تستثمر في بثّ إيديولوجيات معينة، كانت تفيد الحركة الاستعمارية على سبيل المثال، وتؤدي إلى التحكم والتوجيه ثقافيا ، فليس غريبا بروز مسألة القومية في الأوساط العربية من خلال تفسير التاريخ ببعد قومي مثلا، والاستناد عليه في توجيه الحركة الفكرية بشكل عام في المنطقة، فكان الغرض الأول من التوجه الإمبريالي، عن طريق حركة الاستشراق، نحو السيطرة على الثقافة العربية، بمعنى التحكم باتجاهاتها الحديثة، لتكون دراسة تراثها الفكري أحد وسائل هذا التحكم، وأحد أشكاله(٢).

ومع أن الأفكار التي جاء بها المستشرقون كانت خاضعة للنقاش وللجدل، وللقبول والرفض، إلا أن الباحثين(٣) العرب لم ينكروا فضل المستشرقين خاصة في مجال تحقيق المخطوطات وطباعتها ونشرها وحتى بحثها، فقد شهد القرن التاسع عشر تكريسا للبحث عن

---

(١) مروة، النزعات المادية، ج١، ص١١٨.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص١١١-١١٢.

(٣) راجع مثلا: الدعمي، الاستشراق، ابن نبي، انتاج المستشرقين، ص٤٢، مروة، النزعات المادية، ص١٠٨.

الوثائق والمواد العربية على نحو تدريجي، حتى أصبح طلب المراجع والمخطوطات أشبه ما يكون بـــ "الحمى أو الجنون بين المستشرقين"[١].

ويعد التاريخ من أهم المجالات التي احتلت حيزا في الدراسات الاستشراقية، وذلك لاحتوائه على مظاهر الوحدة والتنوع، ويؤكد على ترابط واستمرار الأمة عبر العصور[٢]، بكل قيمها وانجازاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية والفكرية، أما الانكباب على دراسة الإسلام كتاريخ ودين وحضارة، ذلك لكونه واحدا من أعظم أحداث التاريخ العربي تحديدا والشرقي بالعموم.

ويرى أحد الباحثين أن المستشرقين هبة من الله للإسلام وتاريخه فيقول: "يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوروبيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ، ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون بهذا البحث ويبلغون الذروة أو يكادون، ومنهم من يقبلون على الجانب الفيلولوجي منه فيظفرون بنتائج على جانب من الخطر كبير، فكان على رأس هؤلاء الأخيرين ثيودور نولدكه، وعلى رأس أولئك الأولين فلهاوزن، وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة والروحية عامة أغناتس جولدتسيهر"[٣]، وبذلك أتاح المستشرقون المجال لرؤية تاريخية من زوايا ومداخل مختلفة فرضت على المتلقي العربي تحديات استفزازية أغنت نظرته نحو التاريخ والثقافة.

ومن الموضوعات التي حظيت بأهمية خاصة كان الإسلام وظهور النبي تحديدا تاريخ السيرة النبوية والدعوة وتاريخ القرآن الكريم، انطلاقا إلى تاريخ الخلافة والخلفاء، امتدادا من الخلافة الراشدية إلى الأموية والعباسية وصولا إلى العثمانية، بالإضافة إلى تاريخ الحضارة بجميع محتوياتها، وما أنتجته من فكر وثقافه، ومدى تأثرها وتأثيرها بغيرها.

فكانت الدراسات التاريخية حول الشرق العربي الإسلامي استجابة لدافع معرفة وإدراك الذات من خلال المقارنات والمقاربات مع الأخر[٤]، والكتابات التاريخية الاستشراقية بأشكالها

---

(١) الدعمي، الاستشراق، ص٥٤.

(٢) فوزي، الاستشراق والتاريخ ، ص٩.

(٣) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص١٩٩.

(٤) الدعمي، الاستشراق، ص٥٦.

وكثافتها المختلفة كانت تعكس شيئا من أجواء وقتها الأصلي، فلا يمكن النظر إليها بتجرد وبمعزل عن بدايتها التاريخية، ولا يمكن عزلها عن الإمبريالية والمطامع الاستعمارية، والتوجهات الفكرية المرتبطة بها، ويمكن القول أن اتجاهات التأريخ ودراساته كانت تسهم إسهاما هاما في المجال الفكري والثقافي والسياسي والاجتماعي.

كما أن الدراسات الاستشراقية على تعدد موضوعاتها واتجاهاتها الفكرية وغاياتها المرتبطة بها، فيها الغث وفيها السمين أيضا، ولا يمكن تأكيد خلوها من الموضوعية ومن النظرة التاريخية والمنهجية العلمية البحتة، وهذا أثرّ بشكل أو بأخر على الباحثين العرب في القرن العشرين، فنجدهم تجاوزا الاندهاش من المناهج والأساليب في الدراسات الاستشراقية وطريقة تعاملها مع التراث وحقائقه، خاصة تناولهم لمسائل كان يستحيل على المثقف العربي المسلم تحديدا التفكير فيها وتناولها بالبحث والدراسة، فانتقل المتلقي العربي من مرحلة الرفض التام والدهشة، إلى الانسياق مع هذه المنهجيات وإنتاج دراسات عربية تتبع نفس المناهج، أدت في البداية إلى صدام حاد مع المجتمع والوسط الثقافي الذي قابلها بالهجوم والقمع والرفض، وصولا إلى المنع والقتل لأصحابها.

ثم أن محاولة تفسير الأحداث التاريخية، بحشرها في قوالب تخدم نظريات أو مفاهيم أو حتى أيدولوجيات بحد ذاتها، أدى إلى تعدد التفسيرات للحدث الواحد، وحصر هذه التفسيرات في إطار معين وحكم مسبق يتناسب مع منطلقات الباحث، "فالبحوث التاريخية مقضي عليها بالموت إذا سخرت لأية نظرية أو رأي مسبق"[١].

وكان التفسير القومي للتاريخ من أبرز الاتجاهات التي برزت في القرن العشرين، خاصة في تفسير أحداث التاريخ الإسلامي، في محاولة للتركيز على الاختلافات الإثنولوجية بين العرب وغير العرب، وانساق العديد من المستشرقين[٢] وراء البعد القومي كتفسير لأحداث وقعت في عصر معين في التاريخ العربي الإسلامي، وذلك لوقوع المستشرقين أنفسهم تحت تأثير العامل القومي والصراع بين القوميات، ونلاحظ انتشار هذا التفسير بين القوميين العرب وذلك لبروز الحاجة لهذا التفسير، فاستنادهم على العصر الأموي كتاريخ للقومية العربية وللعرب والعروبة،

---

(١) فوزي، الاستشراق والتاريخ، ص٩٣.

(٢) مثل فان فلوتن في كتابه السيادة العربية، وفلهاوزن في كتابه الدولة العربية وسقوطها.

وذلك انسياقا وراء آراء بعض المستشرقين التي ظهرت على الساحة الثقافية العربية في تلك الفترة، بالإضافة إلى الحاجة إلى الاستناد تاريخيا لتأييد القومية العربية التي ظهرت بقوة في القرن العشرين، فكانت القضايا التي شغلت العرب في القرن العشرين كالحرية، الاستقلال، النهضة، الوحدة، القومية، العروبة، وغيرها من القضايا كان لها تأثير بارز على الكتابة التاريخية.

وبذلك على المتلقي أيا كان قارئا أو حتى باحثا فهم هذه التفسيرات فهما تاريخيا، وعدم النظر إليها بمعزل عن الظروف التاريخية التي أنتجتها، لذلك وجب فهم المؤرخ واتجاهه وثقافته والبيئة التي عاش فيها، وهذا ليس فيما يتعلق بالروايات التاريخية والرواة في أمهات الكتب فقط، بل حتى في الدراسات الحديثة، فالكتابة التاريخية قابلة للتأثر والتأثير بالظروف الراهنة.

وهذا البحث يتناول مسألة البعد القومي في تفسير تاريخ العصر الأموي، ويتمحور حول أراء المستشرق فلهاوزن الذي يرى أن الآراء المألوفة عن الشرق تحتاج في الجملة إلى تصحيح كبير، ويجب أن لا يكون لها اعتبار فيما يتعلق بتاريخ الإسلام طوال الفترة التي كان فيها العرب أمة حاكمة[١]، وهو من أعاد كتابة تاريخ للدولة العربية الخالصة، واعتبر انهيارها انهيارا للعروبة وللقومية العربية، وأول ما نبدأ به هو التعريف بهذا المستشرق سيرته الذاتية وحياته العلمية، وقيمة انتاجه العلمي في مجال التاريخ الإسلامي، ومنهجه في البحث والدراسة.

---

(١) فلهاوزن، يوليوس، الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٦٨، وسيشار إليه فيما بعد: فلهاوزن، الدولة العربية.

Wellhausen, Julius, Das arabische reich und sein sturz, Georg reimer, Berlin, 1902, p46.

الفصل الأول
المستشرق يوليوس فلهاوزن (Julius Wellhausen)

المستشرق يوليوس فلهاوزن مؤرخ ولغوي ولاهوتي وناقد ألماني، ويعدّ واحدا من أهم الدارسين لكلاسيكيات اللاهوت البروتستانتي[١]، فيعتبر من أهم المؤرخين والدارسين للعهد القديم والجديد والتاريخ العربي[٢]، ويمكن القول أن ما أنتجه أدى إلى تحول كوبرنيكي[*]، خاصة في نقد الكتاب المقدس وتصور إسرائيل والدين اليهودي[٣]، حيث رأى أن التوراة ليست وحيا إلهيا، بل جملة من الأكاذيب اختلقها الأحبار بعد السبي البابلي بهدف خلق هوية وتكوين أمة وتأسيس وطن، مما تسبب باتهامه بمعاداة السامية، كيف لا فهو يمس الهوية اليهودية التي تحولت إلى عرق ولم تعد مجرد ديانة.

أما عن حياته فلا يعرف عنها الكثير، ومعظم ما كتب عنها أخذ من خطاب تأبين إدوارد شوارتز (Eduard Schwartz) التذكاري[٤]، الذي بدوره أجرى مقابلات مع شهود معاصرين،

---

(1) graf, Friedrich Wilhelm, klassiker der theologie bd.2: von Richard simon bis karl Rahner, C.H Beck, munich, 2005, p 123.

سيشار إليه فيما بعد graf, klassiker .

Kratz, Reinhard, Mythos und Geschichte: Kleine Schriften III, Mohe Siebeck, TUBINGEN, 2015, p67/68/69.

وسيشار إليه فيما بعد Kratz, Mythos und Geschichte

(٢) بدوي عبد الرحمن، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣، ص٤٠٨، وسيشار إليه فيما بعد بدوي المستشرقين، graf, klassiker, p 123

(*) هذا المصطلح مشتق من اسم نيكولاس كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣م) الكاهن الذي قوض فكرة مركزية الارض وأثبت أن الشمس هي المركز وأن الأرض تدور حولها بالإضافة إلى أن الأرض تدور حول محورها، في وقت كان هذا يعتبر هرطقة بالنسبة للكنيسة توجب العقوبة والموت، خاصة أن اكتشافها كان يمس ثوابت الكنيسة، وهذا الأمر لم يكن عاديا في تلك الفترة كان بمثابة ثورة، وكان فاتحة الفصل بين العلم والدين، فأصبح مصطلح كوبرنيكي يطلق على أي فكرة تحدث ثورة أو نقلة أو تغييرا جذريا في أي جانب من جوانب المعرفة، للمزيد من المعلومات حول التحول الكوبرنيكي والثورة الكوبرنيكية، راجع: فاينرت، فريدل، كوبرنيكوس وداروين وفرويد ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، ترجمة أحمد شكل، (د.ط)، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة ٢٠١٧م، ص١٣-١٣٧.

(3) graf, klassiker, p 123.

(٤) معظم المراجع التي تناولت حياة فلهاوزن رجعت إلى ما كتبه إدوارد شوارتز (Eduard Schwartz) كمصد للمعلومات المتعلقة فيها، راجع مثلا: Kratz, Mythos und Geschichte, graf, klassiker، راجع أيضا بدوي، المستشرقين، شال، أنطون، يوليوس فلهاوزن، ضمن دراسات جمعها وحررها صلاح

ونقل عن مقتطفات من التسجيلات الذاتية التي أجرتها زوجته، وتم الاحتفاظ بها في مكتبة ولاية ميونخ إلى اليوم[١]، بالإضافة إلى خطابات ورسائل فلهاوزن التي جمعها وحررها رودلف سميند[٢].

السيرة الذاتية والعلمية:

ولد يوليوس فلهاوزن في السابع عشر من مايو عام (١٢٦٠هــ/١٨٤٤م)، في بلدة هاملن التابعة لمدينة هانوفر شمال ألمانيا[٣]، وتوفي في السابع من يناير عام (١٣٣٥هــ/١٩١٨م)، عن عمر يناهز الأربعة والثمانين عاما[٤]، نشأ في بيئة ريفية صغيرة، فكانت هذه النشأة وفقا لمعاصريه سببا في تشكيل "الفكاهة اللذيذة" في نصه، وهذا بالذات لا يمكن للنص المترجم أن يظهره، وتعتبر ميزة للقراءة في اللغة الأصلية، وانعكست كجدل حاد في كتاباته[٥]، ولم يكن فلهاوزن طفلا معجزا، بل كان هزيلا متحفظا، فقد كتب أحد معلميه على شهادته المدرسية واصفا إياه بــ "أنه يفتقر لأي قدر من الخيال"، ولم يختلف حاله في المرحلة الثانوية[٦].

درس فلهاوزن اللاهوت في الفترة ما بين (١٢٧٩هــ/١٨٦٢م-١٢٨٢هــ/١٨٦٥م) في جامعة جونتجن (Gottinger)[٧]، ولم يكن بعيدا عنه منذ نشأته، كيف لا وهو ابن القس الأرثوذكسي اللوثري أوغست فلهاوزن (١٢٢٢/١٨٠٨م-١٢٧٨/١٨٦١)[٨]، فقد اتبع مثل أبيه

الدين المنجد تحت عنوان المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، ط١، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٨م، ج١، ص١٠٧، سيشار إليه فيما بعد شال، فلهاوزن.

(1) Kratz, Mythos und Geschichte, graf, klassiker, p 67

(2) Wellhausen, Julius, briefe, herausgegebwn von Rudolf Smend in zusammenarbeit mit Petr Porzing und Reinhard Müller, Mohr Siebck, Tübingen, 2013.

(3) Kratz, Mythos und Geschichte, p 67 , graf, klassiker, p 123،

بدوي، المستشرقين، ص٤٠٨. شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٧.

(4) Kratz, Mythos und Geschichte, p 70 , graf, klassiker, p 126

بدوي، المستشرقين، ص٤٠٨. شال، فلهاوزن، ج١، ص١١٠.

(5) Kratz, Reinhard, Mythos und Geschichte, p67, graf, klassiker , p 123 ،

شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٧.

(٦) شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٧.

(7) wellhausen, Beiefe, p3 , Kratz, Mythos und Geschichte, p 67 , graf, klassiker, p 123.

بدوي، المستشرقين، ص٤٠٨. شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٧.

(8) Kratz, Mythos und Geschichte, p 67 , graf, klassiker, p 123.

بدوي، المستشرقين، ص٤٠٨.شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٧

وميوله[١]، إلا أنه كان أقل انجذابا إلى علم اللاهوت النظامي منه إلى العهد القديم، وعبر عن ذلك بقوله: "لقد أصبحت لاهوتيا؛ لأنني كنت مهتما بالتعامل العلمي مع الكتاب المقدس"، وراح يدرس في البداية دون لذة واهتمام حقيقيين[٢].

انتظر فلهاوزن الرجل الذي لم يكن قادرا على تعليمه بعض العلم فحسب، بل وعلى إرشاده أيضا[٣]، إلى أن وقع بين يديه كتاب هاينرش ايفالد (H.G.A. Ewald) (١٢١٨هـ/١٨٠٣م-١٢٨٧هـ/١٨٧٠م)، وهو عالم باللغات السامية ونقد التوراة في جامعة جوتنجن (Gottinger) الألمانية، الذي يحمل عنوان "Geschichte das Volkes Israel" أي "تاريخ بني إسرائيل"[٤]، وقد لاقى هذا الكتاب هوى في نفسه، وقاده إلى تعلم العبرية ، وعبر عن عن ذلك قائلا: "إني لم أكن أفهم المشاكل اللاهوتية، ولكن ما همني كان ايفالد والكتاب المقدس، الذي كنت ملما بدقائقه بحكم نشأتي"، ويضيف "لقد أنقذني ايفالد، أنا الذي كنت أقابل بالسخرية آنذاك"[٥]، فكان معلمه الأكاديمي الأهم.

وكان لايفالد أثر بارز على تلميذه في قراءة التاريخ، فجعله يبتعد عن الغوص في التفاصيل الجزئية، ويدرك ويهتم بالخطوط الرئيسية ويفهم الترابط الحيوي بينها، وذلك لفهم مجرى التاريخ، والقوى المؤثرة فيه[٦]، لكن سرعان ما دب خلاف ذا طابع سياسي بين الطالب وأستاذه، فقد وقف الأخير ضد ضم هانوفر وفرانكفورت وهيسن إلى بروسيا عام ١٨٦٦م، في حين وقف فلهاوزن رافضا موقف أستاذه[٧]، وكان ومن مؤيدي الوحدة القومية الألمانية، ومن

---

(1) Kratz, Mythos und Geschichte, p 67.
شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٧.

(2) Kratz, Mythos und Geschichte, p 67.

(٣) شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٧

(4) Kratz, Mythos und Geschichte, p 68, graf, klassiker, p123
شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٧.

(5) Kratz, Mythos und Geschichte,p68, graf, klassiker, p 123
شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٧.

(٦) شال، فلهاوزن، ص١٠٨، Kratz, Mythos und Geschichte, p68

(٧) شال، فلهاوزن، ص١٠٨.

أنصار المشروع البسماركي[١]، ومن هنا يمكن فهم المنحى القومي الذي برز في أعماله خاصة في التاريخ العربي.

عمل فلهاوزن أطروحة نال عليها درجة الليسانس في عام (١٢٨٧هـ/١٨٧٠م-١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م) تحت عنوان "De gentibus et Familiis Judaeis quae I. Chron. 2,4 enmumerantur" أي "القبائل والأسر العبرية، كما جاءت في سفر العدد ٤,٢"، والتي كشفت مبكرا عن مواهبه[٢]، وبفضل دعم أوغست دلمان(August Dillmanns) أصبح أستاذا في جامعة جريفسفلد (Greifswald) للعهد القديم عام ١٢٨٩هـ/١٨٧٢م[٣]، وفي العام ذاته تزوج ماري ابنة الكيميائي لمبرشت (Limpricht) وبقي زواجه بدون أطفال[٤].

في عام (١٢٩٢هـ/١٨٧٦م) نال درجة الدكتوراه في اللاهوت من جامعة جوتنجن بدراسة حول الفريسيين والسدوسيين[*][٥]، وفي العام نفسه بدأت سلسلة الأعمال الكبيرة التي اكتسب فيها فلهاوزن مكان القيادة في أبحاث العهد القديم والديانة الإسرائيلية، والتي كان لها صدى هائل وتسببت في احتجاجات عنيفة في الأوساط الكنسية[٦]، وأصبح موقفه في جريفسفلد غير مستقر وتخلى عن منصبه عام (١٣٠٠هـ/١٨٨٢م) كنتيجة للاتجاهات الرجعية التي كانت سائدة هناك[٧].

---

(١) السيد، رضوان، المستشرقون الألمان، النشوء والتأثير والمصائر، ط٢، دار المدار الإسلامي، ٢٠١٦، ص٦٤، وسيشار إليه فيما بعد: السيد، المستشرقون الألمان.

(2) Kratz, Mythos und Geschichte, p 68, graf, klassiker, p 123.

شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٨.

(3) Kratz, Mythos und Geschichte, p 68 , graf, klassiker, p 123.

بدوي، المستشرقين، ص٤٠٨. شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٨.

(4) Kratz, Mythos und Geschichte, p 68 , graf, klassiker, p 123.

شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٨.

(*) الفريسيون والصدوقين هما طائفتان يهوديتان امتلكتا نفوذا مؤثرا في كل أرجاء اسرائيل القديمة، راجع: إيه ويس، راندال، الطوائف اليهودية في زمن كتابة العهد الجديد، ترجمة عادل زكي، ط١، مدرسة الاسكندرية، القاهرة، ٢٠١٦، ص١٦، ٢٤.

(5) Kratz, Mythos und Geschichte, , p69.

شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٨.

(6) Kratz, Mythos und Geschichte, p 69 , graf, klassiker, p 124

(7) graf, klassiker, p 124.

بدوي، المستشرقين، ص٤٠٨. شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٧.

وبدأ في هذا العام العمل كأستاذ مشارك في فقه اللغات السامية في جامعة هال (Halle) لمدة ثلاث سنوات(١)، ثم انتقل إلى ماربورج (Marburhg) كأستاذ في اللغات السامية في عام(١٣٠٣هـ/١٨٨٥م)(٢)، ويمكن القول أن فلهاوزن سئم حقل العهد القديم، ولم تستهويه دراسة الكتابة المسمارية التي أصبحت أكثر شهرة آنذاك، بقدر ما استهواه الوجه الأخر لدين يهوه وقانونه الذي انتهى أخيرا إلى يسوع المسيح(٣)، فبدأ اهتمامه بالعربية بالدرجة الأولى ومن ثم بدأت أعماله عن التاريخ العربي الإسلامي بالظهور(٤).

وفي عام (١٣٠٩هـ/١٨٩١م) توفي بول دي لاجارد "Paul de Lagaede" خليفة هاينرش ايفلد وتولى فلهاوزن كرسي جوتنجن للغات الشرقية بعد تردد طويل، وظل في منصبه حتى عام ١٩١٣م(٥)، حيث تقاعد وعاش في جوتنجن حتى وفاته، ونقش على قبره "النفوس الصالحة في يد الله ولا يمسهم أي عذاب"(٦).

له عدة دراسات في التاريخ اليهودي ونقد الكتاب المقدس والأناجيل ، وقد صنع لنفسه اسما من خلال نقده نص الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم(٧)، وهناك من يذهب إلى أن الضغوط التي تعرض لها نتيجة دراسته النقدية، دفعته إلى تغيير اهتمامه، والدخول في حقل

(1) Kratz, Mythos und Geschichte, p 69 , graf, klassiker, p 125.
بدوي، المستشرقين، ص٤٠٨. شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٩.

(2) Kratz, Mythos und Geschichte, p 69 , graf, klassiker, p 125.
بدوي، المستشرقين، ص٤٠٨. شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٩.

(٣) شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٩.

(4) Kratz, Mythos und Geschichte, p69-70, , graf, klassiker p 124-125.
شال، فلهاوزن، ج١، ص١٠٩.

(5) Kratz, Mythos und Geschichte, p 69 , graf, klassiker, p 125.
بدوي، المستشرقين، ص٤٠٨. شال، فلهاوزن، ج١، ص١١٠.

(6) Kratz, Mythos und Geschichte, p 70 , graf, klassiker, p 126.
بدوي، المستشرقين، ص٤٠٨. شال، فلهاوزن، ج١، ص١١٠.

(٧) السيد، المستشرقون الألمان، ص٣٠، بارث، رودي، الدراسات العربية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١م، ص٣٥، سيشار إليه فيما بعد بارث، الدراسات العربية.

الدراسات العربية الإسلامية[١]، وقد شملت المرحلة الثانية من إنتاج فلهاوزن من عام ١٢٠٠هـ/١٨٨٢م إلى عام ١٣٢٠/١٩٠٢م[٢].

وبرر فلهاوزن تغييره لدراسة اللغة العربية في عام ١٨٨٢م كما يشير في مقدمة الكتاب محمد في المدينة أول ثمار دراساته المتصلة بالتاريخ العربي الإسلامي، عن سبب انتقاله للدراسات العربية الإسلامية بقوله[٣]: "لقد قمت بالانتقال من العهد القديم إلى العرب.... لأنني لا لا أشك بأن فكرة المصادر الأصلية التي نزل بها العبرانيون في التاريخ من الممكن فهمها على أفضل وجه من خلال مقارنتها مع العصور العربية القديمة"[٤]، يوضح هذا النص أن فلهاوزن لم لم يترك دراسة الكتاب المقدس، بل أنه سيستند على التاريخ العربي الإسلامي لزيادة معارفة، وعلى عكس أعماله في العهد القديم لم تثر أعماله عن التاريخ العربي الإسلامي أي ضجة في الغرب[٥]، كما أنها اعتبرت أساسية ومهمة من قبل الباحثين العرب.

أعماله في التاريخ العربي الإسلامي:

"محمد في المدينة" وفي الألمانية: " Muhammed in medina, das ist Vakidi`s kitab Almaghazi in verkurzter deutscher wiedergabe"، وهو ترجمة ألمانية مختصرة لكتاب المغازي للواقدي (ت٢٠٧هـ/٨٢٣م)[٦]، حيث اعتمد على تحقيق فون كريمر للثلث الأول من الكتاب، بالإضافة إلى ثلاث مخطوطات في المتحف البريطاني[٧].

---

(١) بدوي، الموسوعة ، ص٤٠٨، السيد، المستشرقون الألمان ، ص٣٠.

(2) graf, klassiker, p 130

(٣) النص بالألمانية:

"Den uebergang vom alten testament zu den arabern habe ich gemacht in der absicht, den wildling kennen zu lernen, auf den von priestern und propheten das reis der thora jahve's gepfropft ist, den ich zweifle nichf daran, das von dre ursprünglichen ausstattung, mit der die hebräer in die geschichte getreten sind, sich durch die ver gleichung des arabishen altertums am ghesten eine vorstellung gewinnen last".

(4) Wellhausen, Julius, Muhammed in medina (das ist Vakidi`s kitab Almaghazi), druck und verlag von G. Reimer, Berlin, 1882, p5.

(5) graf, klassiker, p 130, Kratz , Mythos und Geschichte, p 80/81.

(٦) وهو محمد بن عمر بن واقد السهمي المدني، أبو عبد الله، الواقدي، من أقدم المؤرخين في الإسلام، ومن أشهرهم، ومن حفاظ الحديث، سمع من مالك بن أنس والثوري ومعمر بن راشد وابن أبي ذئب وغيرهم، وروى عنه جماعة من الأعيان، وكاتبه محمد بن سعد الزهري، وكان عارفا برأيي مالك وسفيان الثوري، راجع: الحموي، ياقوت (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، معجم الأدباء، ٧ج، ط١، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ج٦، ص٢٥٩٥. وسيشار إليه فيما بعد: الحموي، الأدباء، ج٦، ص٢٥٩٥ .

(7) Kratz , Mythos und Geschichte, p 81 ،Wellhausen, Muhammed in medina, p5.

دراسة تحمل عنوان: "Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam"، والتي ترجمها عبد الرحمن بدوي من الألمانية بعنوان "أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة"[١]، حيث قدم فيه صورة حية تثير الفزع والإعجاب في وقت واحد تحديدا في وصفه للخوارج، حتى يمكن القول: أن فلهاوزن أدركهم ومال إلى صفهم، وما حديثه إلا استقاء من المصادر وإعادة بناء لمادتها[٢].

"Prolegomena zur altesten geschichte des islam"، "مقدمة إلى التاريخ الأقدم للإسلام"، وتناول فلهاوزن في هذا الكتاب تاريخ الراشدين وأبرز الأحداث التي وقعت في تلك الفترة[٣]، و"Das arabische reich und sein sturz"، وترجمة هذا العنوان الحرفية "الإمبراطورية العربية وسقوطها"، ولهذا الكتاب ترجمتين: الأولى ترجمة يوسف العش عن الإنجليزية، والثانية ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة عن الألمانية، تحت عنوان "الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية".

وتناول فيه فلهاوزن تاريخ الدولة العربية والتي قصد بها تاريخ الدولة الأموية تحديدا، فيشير إلى ذلك بالتمهيد قائلا: "وقد بدا لنا هذا الفصل التمهيدي ضروري لإعداد ذهن القارئ وتوجيهه، حتى يفهم ما يلي، ولا يفقد الخيط الذي يهديه، لكن مقصده أيضا هو أن ينبه من قد يخطئ فيعتبر أن الفصول التالية تستوعب تاريخ صدر الإسلام، وذلك أن هذه الفصول تدور في جوهرها حول دولة الأمويين، وحول الصراع الذي قام بين هذه الدولة التي تمثل السيادة العربية، وبين القوى التي كانت تعارضها"[٤].

---

(١) فلهاوزن، يوليوس، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام : الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م، وسيشار إليه فيما بعد فلهاوزن، أحزاب.
Wellhausen, Julius, Die religios-politisc oppositionsparteien im alten Islam, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1901.

(٢) بارث، الدراسات العربية، ص٣٦

(3) Wellhausen, Julius, Prolegomena zur altesten geschichte des islam, Druck und verlag von georg relmre, Berlin, 1899.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية ص٦٩.
Wellhausen, Julius, Das arabische reich ,p 47.

وقيل في هذا الكتاب "لو اقتصر ما وصلنا من فلهاوزن على هذا الكتاب وحده، لحق علينا أن نعده من أجله أهم مؤرخ كتب عن تاريخ الإسلام إطلاقا[١]، ويعتبر كلود كاهن أن هذا الكتاب كان بمثابة أول كتاب علمي للتاريخ الأموي، بدأ التركيز على دور العوامل الاجتماعية والقومية في سقوط الدولة الأموية، دون أن يغيب أثر الحركات الدينية[٢].

ويطرح سوفاجيه أن كتاب فلهاوزن هذا سيء العرض ويصعب استخلاص الخطوط العامة فيه[٣]، وفي الحقيقة أن فلهاوزن أرّخ للدولة الأموية تبعا لتتالي الخلفاء وتتابع السنين، فكان ينقل الأحداث تتابعا في سبعة فصول متتالية، إلا أنه أفرد الفصل الثامن لخرسان، فتناول فيه تاريخ خرسان منفردة، فعرض سياسة الدولة فيها ودور العصبية القبلية في الأحداث المتصلة بها، إضافة إلى وضع الموالي هنالك.

والفصل التاسع خصصه لسقوط الدولة الأموية، وتناول فيه الدعوة العباسية ودور الموالي فيها، فأعاد توضيح وضع الموالي في خرسان وعلاقتهم بالعرب، لينتقل مباشرة للثورة العباسية معلنا فيه سقوط الدولة العربية على يد المسلمين من الفرس، ولم يكن تخصيص الفصلين فعلا اعتباطيا أو خروجا عن مسار الكتاب، بل ليؤكد أن سقوط الدولة الأموية بدأ من شرق الدولة ومن أرض الفرس تحديدا، وتضافر القومية والقبلية في هذا المصر بالتحديد ليبدأ منه انهيار دولة العرب.

أما عن العنوان الذي اختاره أبو ريدة للترجمة، فقد جعله فضفاضا وشمله من ظهور الإسلام إلى سقوط الدولة الأموية، وفي هذا يحيد عن الصواب، فهذا الكتاب كما أشار المؤلف هو في تاريخ الدولة الأموية تحديدا، ومن يقرأ الكتاب يعي ذلك تماما.

وهذا باحث أخر يعتمد هذا الكتاب في دراسته للسيرة النبوية، ويتهمه بإهمال سيرة النبي فيقول عن منهج فلهاوزن في التعامل مع السيرة في هذا الكتاب: "قام فلهاوزن باختصار أحداث السيرة في صفحات تزيد قليلا على الثلاثين صفحة، مما يعطي انطباعا بعدم أهمية الفترة النبوية

---

(١) بارث، الدراسات العربية، ص٣٦.

(٢) كاهن، كلود، الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، ترجمة: حسين قبيسي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠م، ص٨٦، وسيشار إليه فيما بعد: كاهن، الاسلام.

(٣) راجع مقدمة ترجمة بدوي لكتاب فلهاوزن أحزاب المعارضة، ص ي ط.

بالنسبة لفلهاوزن"[١]، ويضيف أن أبي ريدة يزعم في تعريفه بفلهاوزن بأن "فلهاوزن يختلف عن المستشرقين الذين سبقوه في رجوعه للمصادر العربية"[٢]، وفي ذلك طعن بشكل متعسف في عمل فلهاوزن، لأن الكتاب ليس مخصص لدراسة السيرة أو الخلافة الراشدية، بل هو مقتصر على فترة حكم الدولة الأموية، وهو بذلك يتجنى على المستشرق فلهاوزن ويتهمه بإهمال السيرة النبوية دون أن يضطلع على جميع مؤلفاته، التي أشرنا إليها سابقا والتي عنيت بالسيرة وفترة ما قبل الإسلام حتى.

وهناك دراستان حول المدينة: الأولى تحت عنوان "Medina vor demi islam" في العربية "المدينة قبل الإسلام"، والتي تناول فيها أحوال المدينة قبل الإسلام، من التسمية والسكان والقبائل وأصولها، كالأوس والخزرج، المجموعتان الأكثر تميزا في المدينة، كما قدم معلومات حول مواقع سكن القبائل ، واليهود وقبائلهم وعن دور مالك بن العجلان وابن جبيلة في قمع اليهود ورفع شأن الأوس والخزرج فيها[٣]، الذين انتهت سيادتهم بدخول الإسلام للمدينة، والثانية "Muhammads gemeindeordnung von medina " في العربية "تنظيم محمد لمجتمع المدينة"، والذي تناول فيه التطور المؤسسي والداخلي لمجتمع المدينة بعد الهجرة من خلال تحليل نصوص "الوثيقة"، التي شملت بنودها المهاجرين والأنصار واليهود، ونظمت العلاقة بينهم كما نظمت العلاقة بين أهل المدينة وغيرهم خاصة قريش[٤].

---

(١) النعيم، عبد الله محمد، الاستشراق في السيرة النبوية دراسة تاريخية لآراء (وات- بروكلمان- فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية، رسالة جامعية منشورة، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ص٥٢، وسيشار أليها فيما بعد ، النعيم، الاستشراقفي السيرة.

(٢) النعيم، الاستشراق في السيرة، ص٥٢.

(٣) للمزيد من المعلومات يمكن مراجعة القصة كاملة عند: الحموي، ياقوت (٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م)، معجم البلدان، ٧ج، ط٢، دار صادر، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج٥، ص، وسيشار إليه فيما بعد: الحموي، البلدان، ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد (٦٣٠هـ/١٢٣٣م)، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ١٠ج، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٥٨٥، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، ط٢، دار الفكر العربي، بيروت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ج٢، ص٣٤٣، وسيشار إليه فيما بعد: ابن خلدون، ديوان المبتدأ.

Wellhausen, Julius, skizzen und vorarbeieen, , druck und verlag von Georg Reimer, Berlin, 1889, p 47.

(٤) الدراستان منشورتان في كتاب واحد تحت عنوان "skizzen und vorarbeieen".

Wellhausen, Julius, skizzen und vorarbeieen, , druck und verlag von Georg Reimer, Berlin, 1889, p 47.

"Reste arabischen heidentums" أو "بقايا الوثنية العربية"، المصدر الرئيس للعمل هو كتاب الأصنام لابن الكلبي (ت٨١٩/٨٢٠م)[١]، ودرس الآلهة التي كانت تعبد قبل الإسلام عن طريق دراسة أسماء الأشخاص والقبائل وغيرها ممن تحوي أسماء آلهة، كما تناول الحج والأسواق، والسحر وما إلى ذلك من معتقدات كانت سائدة قبل الإسلام[٢].

يضيف عقيقي في كتابه "المستشرقون" إلى أعمال فلهاوزن كتاب "السيادة العربية"، الذي ترجمه إلى العربية حسن ابراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم[٣]، وهو ليس من أعماله، وصاحب هذا العمل المستشرق فان فلوتن[٤].

منهج فلهاوزن في قراءته للتاريخ الإسلامي:

يرى فلهاوزن أن الإسلام هو المدخل الصحيح لدراسة التاريخ العربي قبل الإسلام وبعده، فبدونه العرب كانوا سيدفنون في الليل والضباب على حد تعبيره[٥] فأراد أن يقدم تاريخا للعرب يحدد من خلاله دور الدين في خلق نخبة سياسية ساهمة في إيجاد هوية أممية تربطهم، وكانت تحليلات فلهاوزن لظهور الإسلام، بالإضافة إلى دراسته عن إسرائيل واليهودية مبنية على السؤال حول كيفية تأثير الدين في الدولة والدولة في الدين، حيث تابع التأثير المتبادل بينهما، والذي وصفه بأنه علاقة غير مستقرة بين الفردية والمؤسساتية، تتشارك كلتا القوتين في صراع تاريخي دائم[٦].

ويرى أن النبي محمدا قام بعمل عظيم خاصة في إدارته لمجتمع مزقه التناحر القبلي، واعتبره مؤسس دينيا سياسيا، لكن كما هو الحال في اليهودية والمسيحية، الخطأ الوحيد برأيه هو أنه يجب أن يطبق إلى الأبد، وهذا هو خطأ الثيوقراطية التي تتغاضى عن حقيقة أن تنظيم

---

(1) Wellhausen, Julius, Reste arabischen heidentums, druck und verlag von Georg Reimer, Berlin, 1897, p 10.

(٢) المرجع السابق.

(٣) العقيقي، نجيب، المستشرقون، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م، ج٢، ص٧٢٤

(٤) وهو مستشرق هولندي توفي عام ١٩٠٣م، قام بتحقيق ونشر مجموعة من الكتب منها: "مفاتيح العلوم" للخوارزمي، "البخلاء" للجاحظ، ومن أهم مؤلفاته، "مجيء العباسيين إلى خرسان" (بالهولندية)، و"السيادة العربية"، راجع: بدوي، المستشرقين، ص٤١٠.

(5) Wellhausen, Muhammed in medina, p5.

(6) graf, klassiker, p 129.

المجتمع لا يمكن أن يكون إلهيا وأبديا، بل يجب عليه أن يلبي حاجات البشرية المتغيرة[١]، وللأسف لا يمكن للقارئ العربي أن يرى نظرة فلهاوزن الشمولية للتاريخ العربي لعدم توفر ترجمات لجميع أعماله، والتي بدأها من الوثنية قبل الإسلام، مرورا بتكون دولة المدينة وامتزاج العروبة بالإسلام، وانتقالا لعصر الراشدين، ليصل إلى تاريخ بني أمية الذي رأى فيه نموذجا للدولة العربية الخالصة، حادت بسياستها عن الدين فهي أبعد ما تكون عن الحكومة الثيوقراطية.

أما عن **منهج** فلهاوزن في التعامل مع المصادر العربية، فلم يختلف كثيرا عن تعامله مع العهدين القديم والجديد، فنقطة البداية هي النص وانتقاله[٢]، أي نقد المصدر وميول كاتبه، بهدف إعادة قراءة النص تاريخيا ، وقد رجع فلهاوزن للمؤرخين الأوائل في كتاب تاريخ الطبري[٣]، كأبي مخنف (ت١٦٧هـ/٧٧٤م)[٤]، سيف بن عمر (ت١٨٠هـ/٧٩٦م)[٥]، والواقدي(ت٢٠٧هـ /٨٢٣ م)[١] وغيرهم.

---

(1) graf, klassiker, p 131.

(2) graf, klassiker , p83/84.

(٣) هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري الآملي ، شهرته بالطبري، كما تذكر أغلب المصادر أن تاريخ وفاته كان في سنة (٣١٠هـ/٩٢٢م) في بغداد، كان إماما في فنون كثيرة منها التفسير والحديث والفقه والتاريخ وغيرها، وهو صاحب تاريخ الطبري أو تاريخ الرسل والملوك، راجع: ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (ت٤٣٨هـ/١٠٤٧م)، الفهرست، ١ج، تحقيق ابراهيم رمضان، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص٢٨٧، ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد (ت٦٨١هـ/١٢٨٢م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ٧ج، تحقيق إحسان عباس، ط١، دار صادر، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٧١م، ج٤، ص١٩١، وسيشارإليه فيما بعد: ابن خلكان، وفيات الأعيان، الحموي، الأدباء، ج٦، ص٢٤٤١، الدوري، عبد العزيز، نشأة علم التاريخ عند العرب، ط١ للأعمال الكاملة ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م، ص٤٧،وسيشار إليه فيما بعد الدوري، علم التاريخ.

(٤) هو لوط بن يحيى بن محنف الأزدي الغامدي، توفي سنة ١٦٧هـ/٧٧٤م، كوفي ، كان راوية أخباريا صاحب تصانيف في الفتوح وحروب الاسلام، وله من الكتب: كتاب الردة. كتاب فتوح الشام. كتاب فتوح العراق. كتاب الجمل. كتاب صفين. كتاب النهروان، وقد اشتهر في أخبار العراق وفتوحاتها، قال عنه يحيى بن معين: ليس بثقة، وقال أبو حاتم: متروك الحديث، وقال الدارقطني: أخباري ضعيف، راجع: الحموي، الأدباء، ج ٥، ص٢٢٥٣، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، سير أعلام النبلاء، ١٨ج، تحقيق محمد الشيراوي، (د.ط)، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ج٧، ص١٠، سيشار إليه فيما بعد الذهبي، سير.

(٥) هو سيف بن عمر من أصحاب السير، من أهل البصرة كوفي الأصل، اشتهر وتوفي ببغداد في زمن الرشيد (١٨٠هـ/٧٩٦م)، ذكرت المصادر أن لسيف عدة كتب وهي: الردة، الفتوح ، الجمل ، مسيرة عائشة وعلي، وهو مؤرخ ،كان أخباريا عارفا، قال ابن معين ضعيف، قال أبو داوود فلس خير منه، ليس

وقد أشار فلهاوزن إلى أن المصنفات الأصلية للمؤرخين الأوائل لم تحفظ مستقلة، بل كانت موارد لكتب أخرى، وشكلت جزءا كبيرا منها[٢]، فكل مؤرخ هو جامع للمادة التاريخية من مصادرها، كما يعطى لكل رواية إسنادا، يستمر بالتسلسل حتى نقطة البداية، وكان يتتبع سلسلة الرواة، ويضيف أن قيمة الإسناد تعتمد على قيمة الراوي ثقة أو غير ثقة، وذلك للوصول للرواية الأكثر موثوقية[٣]، وبهذا أوجد فلهاوزن أرضية جديدة للدراسات العربية، فقد اختلف عن غيره من المستشرقين، ولم يتجه إلى الأخبار الفردية المتفرقة، بل إلى جامع هذه الأخبار وناقلها.

ويمكن القول أن المنهج الذي اتبعه فلهاوزن في التعامل مع المصادر العربية، وتقييمها كتاريخ الطبري(ت٣١٠هـ/٩٢٣م)، يعتبر نقطة تحول في قراءة التاريخ الإسلامي، والتي هي ذاتها التي تناولتها كتب تاريخ التاريخ ومناهج البحث التاريخي فيما بعد، ففحص المصدر، ونقد الروايات، وتتبع سلاسل الإسناد، وتمييز الغث والسمين فيها، والأصيل والموضوع، هذا بالإضافة إلى مقارنتها، وترجيح بعضها على بعض.

وتنبهه إلى المؤرخين الأوائل، وكيفية التعامل مع رواياتهم وآلية توظيفها في نصه، هذا بالإضافة إلى نقد أسلوبهم واتجاههم، وهذا في صميم مسألة التدوين التاريخي والمنهجية التاريخية، وإذا كان أسد رستم سباقا في هذا المجال في كتابه "مصطلح التاريخ"، يليه حسن عثمان في كتابه "منهج البحث التاريخي"، وصولا إلى الدوري في كتابه "نشأة علم التاريخ عند العرب"، فيمكن القول أن لفلهاوزن أفضلية وأسبقية في التطبيق عمليا على النصوص، خاصة في كتابه" الدولة العربية وسقوطها"، الذي تميز فيه على مستوى المنهج والمصادر.

ويشير فلهاوزن في مقدمة كتابه الأخير إلى أن أوثق الروايات المتعلقة بالعصر الأموي هي الموجودة في تاريخ الطبري، لأنه كان يورد روايات تاريخية متعددة دون محاولة التوفيق أو

بشيء ، قال أبو حاتم متروك ، قال ابن حبان يروي الموضوعات عن الإثبات واتهم بالزندقة وكان يضع الحديث، قال ابن عدي ضعيف وأضاف أن له أحاديث مشهورة وعامتها منكرة وهو إلى الضعيف أقرب من الصدق ، كالواقدي ، من الثامنة، عمدة في التاريخ أفحش ابن حبان القول فيه.

(١) أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني، كان إماما عالما له التصانيف في المغازي وغيرها، وله كتاب الردة، كان الرشيد ولاه القضاء بشرقي بغداد ثم ولاه المأمون القضاء بعسكر المهدي، راجع ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص٣٥٠، الحموي، الأدباء، ج٦، ص٢٥٩٦.

(2) Wellhausen, Julius, Prolegomena zur altesten geschichte des islam, p3.

(3) Wellhausen, Julius, Prolegomena zur altesten geschichte des islam, p4.

التنسيق بينها[١]، ومن المعروف أن الطبري يمثل قمة ما وصلت إليه كتابة التاريخ عند العرب في فترة التكوين، فهو مؤرخ جامع، كان يذكر الروايات على علاتها، ويبقي للقارئ والباحث مهمة التدقيق والتمحيص فيها، كما أنه يبدي حيادا واضحا في تعامله مع الروايات[٢]، هذا بالإضافة إلى أنه يذكر كل الروايات المتعلقة بالحدث التاريخي دون تدخل.

وهذا ما أشار إليه في مقدمته في قوله: "وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس، إلا اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم، إلا بأخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا"[٣].

وقد تنبه فلهاوزن إلى أن الطبري في تاريخه حفظ أجزاء كبيرة من روايات المؤرخين الأوائل، وعمل على دراسة اتجاهاتهم في الكتابة وأراءهم، وتتبع الرواة الذين أخذوا عنهم، ومن أهمها روايات أبو مخنف[٤]، التي اعتمد عليها خاصة في كتابيه "Prolegomena zur altesten geschichte des islam" "مقدمة إلى التاريخ الأقدم للإسلام"، وكتابه أحزاب المعارضة السياسية، ويرى أنه حجة كبرى[٥].

---

(1) Wellhausen, Das arabische reic, P IIII.

(٢) علي، جواد، مواد تاريخ الطبري، مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٥٤، ج ١، مج ٣، ص١٧٠، الدوري، علم التاريخ، ص٤٧/ ٤٨.

(٣) الطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠هـ/٩٢٣م)، تاريخ الطبري، ١١ج، ط٢، دار التراث العربي، بيروت، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ج١، ص٨، وسيشار إليه فيما بعد: الطبري، تاريخ الطبري.

(4) Wellhausen, Das arabische reich, p III.

(5) Wellhausen, Julius, Die religios-politisc oppositionsparteien im alten Islam, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1901, p 68

ويشير عبد الرحمن بدوي في مقدمة ترجمته للكتاب الأخير، أن "فلهاوزن استخلص أصدق روايات الطبري خاصة ما نسب منه إلى أبي مخنف، أصدق رواة الطبري، ووثق به ثقة واسعة فيها إفراط غير قليل"[1]، بينما يجمع نقاد الحديث على تضعيفه، فقال عنه أبو حاتم "أبو مخنف متروك الحديث"[2]، وقال ابن معين: "ليس بثقة"[3]، ووصفه الدارقطني بأنه إخباري ضعيف[4]، أما الذهبي فقال عنه: إخباري تالف لا يوثق به[5]، و"كذاب تالف"[6]، أما في المصادر الشيعية فوصفه الحلّي والنجاشي بأنه شيخ أصحاب الكوفة ووجوههم وكان يركن إلى ما يرويه[7]، وقال عنه صاحب كتاب الكنى والألقاب: أنه من أعاظم مؤرخي الشيعة[8].

بعد ما سبق يمكن طرح السؤال التالي: ما الذي يجعل فلهاوزن يثق بأخبار أبو مخنف في حين أنه يعتبر إخباري "ضعيف" في المصادر العربية السنية؟

ويجيب فلهاوزن عن هذا السؤال بعيدا عن مسألة الميول، فأبو مخنف جمع رواياته غالبا من خلال سماعه لها، أو من خلال السؤال عنها عند من استقاها من مصادرها، أو ممن شهد الحدث من الناس، وبذلك يكون إسناد رواياته لا يزال حقيقيا، وليس مجرد شكل أدبي، وسلسلة

---

(1) فلهاوزن، أحزاب، التصدير العام للكتاب.

(2) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد (ت٣٢٧هـ/٩٣٨م)، الجرح والتعديل، ٩ج، ط١، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – دار إحياء التراث العربي، الهند– بيروت، ١٢٧١هـ/١٩٥٢م، ج٧، ص١٨٢.

(3) ابن معين، أبو زكريا، يحيى بن معين (ت٢٣٣هـ/٨٤٨م)، تاريخ ابن معين، ٤ج، تحقيق أحمد محمد نور سيف، ط١، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ١٣٩٩ /١٩٧٩، ج٣، ص٤٣٩.

(4) الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر (ت٣٨٥هـ/٩٩٥م)، الضعفاء والمتروكون، تحقيق عبد الرحيم محمد القشقري،١٠ ج نشر على نُشر على ٣ أعداد في مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة ، ج٣، ع ٦٣-٦٤، ١٤٠٤هـ/، ج٣، ص١٢٨.

(5) العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، لسان الميزان، ٧ج، ط٢، تحقيق دائرة المعارف النظامية/ الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م، ج٤، ص٤٩٢.

(6) الكناني، علي بن محمد (ت٩٦٣هـ/١٥٥٦م)، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، ٢ج، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق الغماري، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٨م، ج١، ص٩٨.

(7) النجاشي، أحمد بن علي (ت٤٥٠/ ١٠٥٨م)، رجال النجاشي، تحقيق موسى الشبيري، (د.ط)، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٣٢٠، الحلي، الحسن بن يوسف (ت٧٢٦هـ/١٣٢٥م)، رجال الحلي، ط٢، منشورات مطبعة الحيدرية، العراق، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، ص١٣٦.

(8) القمي، عباس، الكنى والألقاب،٣ج، ط٥، مكتبة الصدر، طهران، ج١، ص١٥٥.

السند تكون لفترة وجيزة تتقلص تدريجيا[١]، وتتنوع حسب اختلاف الأحداث، فيتعدد الرواة، وتتكرر الروايات مع اختلافات قليلة، وبالتالي صار التقدم في الرواية بطيئا، ولكن غناها بالتفاصيل غطى على هذا العيب، وهي ميزة لرواياته، بالإضافة إلى أن تعدد الرواة أضفى حيوية على سرد الروايات، مما أعطاها طابعا شعبيا حيا[٢]، ويرى فلهاوزن أنه لا يوجد دليل على أن الروايات المأخوذة عن المشاركين في الأحداث غير صحيحة في العادة، كما ويضيف أنه لو لم يكتب أبو مخنف لكانت خسارة للتاريخ[٣].

ومن جهة أخرى أعطى تعدد الروايات وتنوعها عن الحادثة الواحدة قوة وغنى لمادة أبي مخنف، حيث أنه يورد عدة روايات في الحادثة الواحدة من مصادر مختلفة، وبالتالي يسهل مقارنتها وقياسها ومعرفة الصحيح وغير الصحيح فيها، وفي الوقت نفسه تظهر الفروق الصغيرة بين الروايات، أما الأجزاء الأساسية المشتركة تتكرر، وتصبح ثابتة تدريجيا، وبالتالي تصل إلى درجة إجماع على ما فيها، فتتكون صور ثابتة ليس فقط عن الأحداث، بل عن الشخصيات أيضا، وبالنهاية يمكن ملاحظة المنهج أو الرؤية الشاملة لأبي مخنف التي قام بتكوينها تتمحور فوق مادته الفوضوية[٤].

ومن خلال هذه الألية تعامل فلهاوزن مع الأخبار التي نقلها أبو مخنف، ففي حادثة مقتل الحسين (٦١هـ/٦٨٠م) على سبيل المثال، نجده اعتمد رواية أبي مخنف كوسيلة لضبط الروايات الأخرى، فالرواة كانوا يحاولون تهوين شأن اشتراكهم في الحادثة أو استدرار العطف عليهم من خلال تمجيد شأن الحسين، هذا بالإضافة إلى أن الروايات عن مقتل الحسين كثيرة خاصة في الكوفة، وكان الجميع يحاول تبرئة نفسه، فكان يبقي على الأخبار الجوهرية المشتركة لتكرارها في الروايات، ويستبعد الأخبار العرضية؛ لأنها لا تتكرر، فرغم الاختلافات في روايته إلا أنها لا تتناقض في الجزء الجوهري منها[٥].

---

(1) Wellhausen, Das arabische reich, p III.
(2) Wellhausen, Das arabische reich, p IV.
(3) Wellhausen, Das arabische reich, p IV.
(4) Wellhausen, Julius, Die religios-politisc oppositionsparteien im alten Islam, p181/182, Wellhausen, Das arabische reich, p IV.
(5) Wellhausen, Julius, Die religios-politisc oppositionsparteien im alten Islam, p 181/182.

ولكن اهتمام أبي مخنف اقتصر على العراق وخاصة الكوفة(١)، وهو أول من صنف في أخبار الفتوح والخوارج وأيام العرب وأحاديث الخلفاء والولاة(٢)، ومن المعروف أن العراق كان مقر المعارضة السياسية للأمويين، فيتناول أحداث الثورات كثورات الخوارج والشيعة(٣)، ويمكن القول أن أبا مخنف كان عراقي الهوى ، فكان إلى جانب أهل العراق ضد الشام، وإلى جانب علي ضد الأمويين، لكن ليس من منظور يزيف الوقائع كما يشير فلهاوزن(٤).

أما بالنسبة للتاريخ الأموي فيرى فلهاوزن أن الروايات الكوفية ليست أفضل مرجع، وأن روايات المدينة تعتبر أصدق وأهم منها وأكثر موضوعية، إلا أن الرواة الذين وصلت عنهم روايات هم أحدث عهدا من أبي مخنف، وبرزوا في الفترة التي انتقلت فيها حركة التأليف من المدينة إلى بغدد(٥)، مثل ابن اسحاق، أبو معشر(١٢٠هـ/٧٣٧م)، الواقدي(٢٤٧هـ/٨٦١م)، ولم يجمعوا مادتهم من مصادرها، بل وصلت إليهم من خلال ما جمعه غيرهم من العلماء، وقاموا بتحريرها وصهرها وربطوا بينها، ورتبوها ترتيبا زمنيا مستمرا(٦)، وينظر إلى ابن إسحاق كمؤسس لهذا التاريخ، ومن أهم سمات كتابته للتاريخ – ومن جاء بعده- الكتابة على شكل حوليات، وهو شكل يكسر التسلسل الزمني ويتطلب البحث والمقارنة(٧).

ويتميز فلهاوزن عن غيره من المستشرقين(٨) في اعتماده على تاريخ الطبري كمصدر أساسي، فقد أشرف وشارك في تحقيقه دي غويه (de Goeje)(٩)، ونشره على ثلاث سلاسل في

---

(١) الحموي، الأدباء، ج٥،ص٢٢٥٢، Wellhausen, Das arabische reich, P V ، الدوري، علم التاريخ، ص١٠٧

(٢) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٣ج، ترجمة عبد الحليم النجار، (د.ط)، دار المعارف ، القاهرة، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م، ج١، ص١٥٣، وسيشار إليه فيما بعد: بروكلمان، الأدب.

(٣) الدوري، علم التاريخ، ص١٠٧.

Wellhausen, Das arabische reich, P V.

(٤) الدوري، علم التاريخ، ص١٠٧.

Wellhausen, Das arabische reich, PV.

(5) Wellhausen, Das arabische reich, P V.

(6) Wellhausen, Das arabische reich, P V.

(7) Wellhausen, Das arabische reich, P V.

(٨) من أمثال كريمر، فلوتن ، دوزي، موللر، وغيرهم ممن سبقوه في الدراسات العربية.

(٩) مستشرق هولندي (١٨٣٦م-١٩٠٩م)، متخصص في الدراسات الشرقية ، قدم تحقيقات مهمة لمجموعة أهم المصادر العربية في التاريخ والجغرافيا، ككتاب البلاذري فتوح البلدان وشارك وأشرف على تحقيق كتاب تاريخ الطبري، والمسالك والممالك للأسطخري، وأحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي وغيرها، هذا

في الفترة ما بين (١٨٧٩م-١٩٠١م)[١]، فكان المستشرقون قبله يعودون إلى مصادر متأخرة، مثل ابن الأثير[٢] (ت٦٣٠هـ/١٢٣٣م) وابن كثير[٣] (ت٧٧٤هـ/١٣٧٣م) وغيرهم[٤].

كما أنه لم يكتف بتاريخ الطبري، بل استعان بمصادر أخرى ومنها أنساب الأشراف للبلاذري[٥]، والكامل في التاريخ لابن الأثير، وكتاب الأغاني للأصفهاني (ت٣٥٦هـ/٩٦٧م)[٦]، وفهرست ابن النديم(ت٤٣٨هـ/١٠٤٧م)[٧]، هذا بالإضافة إلى كتب الخراج والأموال وغيرها من أمهات الكتب، فمن خلال هذه المصادر، كان يقارن الروايات أو

بالإضافي إلى مجموعة من الأبحاث منها: الطبري والمؤرخون العرب الأول حيث استعرض فيه تطور كتابة التاريخ عند العرب منذ البداية حتى حاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ/١٧٧٥م)، راجع: بدوي، المستشرقين، ص٢٣٠- ٢٣٤.

(١) المرجع السابق، ص٢٣١.

(٢) علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، أبو الحسن عز الدين ابن الأثير، المؤرخ الإمام، من العلماء بالنسب والأدب،ولد ونشأ في جزيرة ابن عمر، وسكن الموصل، وتوفي بها، له عدة تصانيف أشهرها: الكامل في التاريخ ، أسد الغابة في معرفة الصحابة، راجع: الزركلي، خير الدين بن محمود (ت١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ٨ج، ط١٥، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢م، ج٤، ص٣٣١، سيشار إليه فيما بعد: الزركلي، الأعلام.

(٣) عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر البصري ثم الدمشقي صاحب التفسير المشهور والمعروف بتفسير ابن كثير، كان من بيت علم وأدب، وتتلمذ على كبار علماء عصره، فنشأ عالمًا محققًا ثقة متقنًا، وكان غزير العلم واسع الاطلاع إمامًا في التفسير والحديث والتاريخ، ترك مؤلفات كثيرة قيمة أبرزها البداية والنهاية في التاريخ وكتاب تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج١، ص٣٢٠.

(٤) السيد، المستشرقون الألمان، ص٦٣.

(٥) أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري: مؤرخ، جغرافي، نسابة، جالس المتوكل العباسي، ومات في أيام المعتمد، وله في المأمون مدائح. وكان يجيد الفارسية وترجم عنها كتاب (عهد أزدشير) وأصيب في آخر عمره بذهول شبيه بالجنون فشد بالبيمارستان إلى أن توفي، من كتبه فتوح البلدان وأنساب الأشراف، راجع الزركلي، الأعلام، ج١، ص٢٦٧.

(٦) علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي، أبو الفرج الأصبهاني: من أئمة الأدب، ومن الأعلام في معرفة التاريخ والأنساب والسير والآثار واللغة والمغازي، له عدة مؤلفات أشهرها كتاب الأغاني في واحد وعشرين جزءا جمعه في خمسين سنة، راجع: الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٢٧٨.

(٧) محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق، أبو الفرج بن أبي يعقوب النديم: صاحب كتاب الفهرست من أقدم كتب التراجم ومن أفضلها. وهو بغدادي، يظن أنه كان ورّاقا يبيع الكتب، وكان معتزليا متشيعا، راجع: الزركلي، الأعلام، ج٦، ص٢٩.

يكمّل بعضها ببعض، وكذلك استعمل الشعر، فنجده أورد أشعارا متعلقة في الأحداث مثل أشعار الأخطل (ت٩٢هـ/٧١٠ م)[١] والفرزدق[٢] (١١٠هـ/ ٧٢٨م) وغيرهما.

هذا بالإضافة إلى مصادر نصرانية معاصرة للفترة التي تناولها، ككتاب الصلة لتاريخ أيزيدور (Continuatio des Isidor von Hispalis)، وكتاب التاريخ لأوثوشيوس (Eutychius)[٣]، هذا بالإضافة إلى بعض كتابات المؤرخين السريان، كما قام بنقد المؤرخين الذين تناولوا ذات الفترة بالدراسة والتحليل، كموللر (Muller)[٤]، دوزي (Dozy)[٥]، وفون كريمر(A. Von Kremer)[٦]، وحلل أراءهم وقارن بينها.

---

(١) غياث بن غوث بن الصلت، أبو مالك التغلبي النصراني المعروف بالأخطل الشاعر، وكان مقدما عند خلفاء بني أمية وولاتهم وعمالهم لمدحه لهم وانقطاعه إليهم مدح يزيد بن معاوية في أيام أبيه وهجا الأنصار بسببه، وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل، راجع: ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت٥٧١هـ/١١٧٦م)، تاريخ دمشق، ٨٠ج، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج ٤٨، ص١٠٤-١٠٥ ، الزركلي الأعلام، ج٥، ص١٢٣.

(٢) همَّام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارميّ، أبو فراس، الشهير بالفرزدق: شاعر، من النبلاء، من أهل البصرة، عظيم الأثر في اللغة، كان يقال: لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب، ولولا شعره لذهب نصف أخبار الناس، الزركلي، الأعلام، ج٨، ص٩٣.

(٣) سعيد بن البطريق المعروف بأوثوشيوس، طبيب ومؤرخ مسيحي من القرن التاسع، أبدع في الطب، وعين بطريركا على الإسكندرية، له عدة مصنفات أشهرها "نظم الجوهر" المعروف أيضا بتاريخ ابن البطريق، راجع: ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم (ت٦٦٨هـ/١٢٧٠م)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضى، (د.ط)، دار مكتبة الحياة، بيروت،(د.ت)، ص٥٤٥.

(٤) مستشرق ألماني، (١٨٤٧م-١٨٩٢م)، من أبرز أعماله نشر كتاب ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء، وكتاب "الإسلام في الشرق والغرب"، تناول فيه تاريخ الإسلام منذ بدايته حتى العصر الحديث، راجع: بدوي، المستشرقين، ص٥٦٥.

(٥) مستشرق هولندي (١٨٢٠م-١٨٨٣م)، أشتهر بأبحاثه عن تاريخ العرب في إسبانيا، وبمعجمه" تكماة المعاجم العربية" وغيرها من الأعمال، راجع : المرجع السابق ، ص٢٥٩.

(٦) مستشرق نمساوي (١٨٢٨م-١٨٨٩م)، عرف بجده السياسي ونشاطه الاستشراقي، من أعماله: "آثار اليمن"، و"تاريخ الفرق في الاسلام"، وتاريخ العرب وعاداتهم قبل الإسلام، راجع: عقيقي، المستشرقون، ج٢، ص٦٣١.

الفصل الثاني
سياسة الدولة الأموية تجاه القبائل العربية قراءة في آراء فلهاوزن

تعد القبيلة وما يرتبط بها من عصبية، أحد أهم تجليات المجتمع العربي، خاصة في الفترة الأموية، فالقبيلة هي بنية المجتمع الظاهرة - السمة الأبرز آنذاك- التي تربط مجموعة من الأفراد بعلاقات الدم، وتتشكل قوتها من خلال الترابط بين الأفراد داخل القبيلة الواحدة من خلال النسب، إذ تنحدر القبيلة من نسب واحد ولها جد أعلى، أو من خلال التحالفات بين قبائل مختلفة، تجمعها علاقات كالقرابة والنسب والمال والجوار، أو حتى التنافس والعداء، كما أن الأفراد في القبيلة خاضعون بشكل تام لسلطة شيخها، ولا سلطة أعلى من سلطته، فكانت معظم القبائل العربية لقاحية[١]، أي لا تخضع لسلطان.

ورغم محاولة الاسلام احتواء القبيلة تحت مظلة "الأمة"، هذا المفهوم الذي ظهر في المدينة بعد الهجرة، وهو ما أقره النبي على المسلمين من خلال الصحيفة، محاولا أن يجعل رابطة العقيدة والدين بديلا عن رابطة الدم المتمثلة بالقبيلة، ويصيرهم "أمة واحدة من دون الناس"[٢]، إلا أن الصحيفة لم تلغ القبيلة كرابطة تربط أفراد المجتمع، وبقيت حاضرة حتى في نص الصحيفة نفسه[٣]، وكان دخول زعماء القبائل في الإسلام إعلانا بدخول القبيلة ككل متكامل ضمن الأمة المسلمة، وبالتالي يمكن القول أن الإسلام لم ينسخ القبلية بل أدخلها تحت مظلته بما تحويه من عصبية.

وقد استمرّ الصراع بين التقاليد القبلية والدعوة الإسلامية زمن النبي عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته، ويرى الدوري أن هذا الصراع كان محركا لأحداث التاريخ العربي في صدر

---

(١) علوي، هادي، فصول من تاريخ الاسلام السياسي، ط٢، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، نيقوسيا- قبرص، ١٩٩٩م، ص٣٤٧، سيشار إليه فيما بعد، علوي، فصول.

(٢) ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب (٢١٣هـ/٨٢٨م)، السيرة النبوية، ٢ج، تحقيق مصطفى السقا وأخرون، ط٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م، ج١، ص٥٠١.

(٣) بالرجوع إلى نص الصحيفة نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم يذكر بطون القبائل في نص الصحيفة تاركهم "على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى"، كقريش، بنو عوف، بني ساعدة، وبنو النجار وغيرهم، راجع نص الصحيفة في السيرة النبوية، المرجع السابق، ج ١، ص٥٠١- ٥٠٢.

الإسلام[1]، وظهرت القبيلة جليا في كثير من المواقف والأحداث، ابتداء من اجتماع سقيفة بني ساعدة، التي لا تخلو حواراتها من الصيغة القبلية بين المهاجرين والأنصار، ومن ثم حروب الردة التي كانت بمثابة رفض من القبائل للخضوع لسلطة مركزية وتحديدا سلطة قريش، وحسبنا هنا أن نستدل بقول الشاعر:

أطعنـــا رســـول الله مـــا كـــان بيننـــا   فيـــا لعبـــاد الله مـــا لأبـــي بكـــر!

أيورثهـــا بكـــرا إذا مـــات بعـــده   وتلـــك لعمـــر الله قاصـــمة الظهـــر[2]

وقد ساهمت حروب الردة في تكريس الصراع العربي العربي، وجعله محصورا في ثنائية العرب وقريش، مما حرك الصراع العدناني القحطاني في وجهه الأوسع[3]، وهذا ما ظهر جليا في العصر الأموي متمثلا في الصراع بين قيس وكلب، وكذلك ظهرت القبيلة في تجنيد القبائل للفتح، وتمصير الأمصار، وفي مجلس شورى عمر واختيار عثمان بن عفان الخليفة الثالث، كما كان للقبيلة الأثر الأكبر في الفتنة وصفين، حتى تعاظم الأمر في زمن الأمويين ووصلت حدته في مرج راهط[*] سنة ٦٤هـ/٦٨٣م.

وقد تناولت العديد من الدراسات كيفية استغلال الدولة الأموية للعامل القبلي[4]، وتعتبر دراسة فلهاوزن للعصر الأموي من أوائل هذه الدراسات وأهمها، حيث تناول مسألة القومية العربية، وأثرها على فهم التاريخ العربي، وخاصة في رؤيته لطبيعة العلاقات بين العرب أنفسهم

---

(١) الدوري، عبد العزيز، مقدمة في تاريخ صدرالإسلام، الطبعة الثانية للأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٤٨. وسيشار إليه فيما بعد: الدوري، المقدمة.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٣، ص٢٤٦.

(٣) الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، ط٤، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ٢٠٠٠م، ص١٥٢، وسيشار إليه فيما بعد: الجابري، العقل السياسي.

(*) وهو موضع في الغوطة من دمشق في شرقيه بعد مرج عذراء، وراهط اسم رجل من قضاعة، ويقال له مرج راهط، كانت به وقعة مشهورة بين قيس وتغلب،، وهو أشهر المروج في الشعر، وذلك بعد ما حدث سنة ٦٥هـ/٦٨٤م بين القيسية واليمانية، راجع: الحموي، معجم البلدان، ج٣، ص٢١.

(٤) تناولت العديد من الدراسات موضوع العصبية القبلية وأثرها في السياسة الأموية، ومن أهم هذه الدراسات: مروه، حسين في النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، والجابري في العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته وفيليب حتي في تاريخ العرب، والدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام.

والعرب والموالي، وذلك في ضوء سير الخلافة الأموية على سياسة قبلية في وسط قبلي، كان الموالي فيه مسلمين من الدرجة الثانية، فلم يكن أمامهم إلا التسلح بسلاح الدين ليكون غطاء إديولوجيا من خلال الانضمام لحركات المعارضة، حيث وجدوا في التشيع ضالتهم، لمحاربة سلطة الدولة الأموية.

ويعد توزيع القبائل في الأمصار المفتوحة من أهم العوامل التي أدت إلى ازدياد العصبية القبلية، فيرى فلهاوزن أن القبائل العربية احتفظت في الأقاليم المفتوحة بنظامها القبلي السابق، بفارق وحيد وهو أن القبائل في الجزيرة العربية كانت عبارة عن جماعات تحل وترتحل للرعي معا، وكانت القبيلة الواحدة جزء من جماعة أكبر فأكبر، وهذه الجماعات لم يكن لها من الناحية العملية شأن، ولكن بعد هجرت القبائل إلى البلاد المفتوحة انقسمت القبائل إلى أجزاء، وعاشوا مجتمعين مع أجزاء من قبائل أخرى في معسكرات[١].

وكان لابد لهذه القبائل أن تبحث عن رابطة أشمل تندرج تحتها، فأنعش هذا مسألة العصبية وأدرجها تحت مظلة قبلية أوسع، فقد قسمت الكوفة على سبيل المثال إلى قسمين: قسم لليمن في الجانب الشرقي وقسم لنزار في الجانب الغربي، وكذلك الأمر في البصرة فقد روعي في بنائها، توزيع أحيائها على حسب النسب والقبائل[٢].

وظهرت الخلافات القبلية من جرّاء السياسة والنزاع على المغانم، ويذكر فلهاوزن أن المعارضة وإن اكتسبت طابعا دينيا، إلا أنها لم تشكل خطرا على الخلافة الأموية، لولا ما كانت تحمله القبائل العربية من تنافس متأصل في الروح العربية، هذا التنافس الذي ازداد بعد ما حصلوا عليه من مغانم بسبب الفتوحات[٣]، كما أن جند الولاية يتشكلون من أفراد القبائل بحيث كان كل والي يستظهر بقبيلة معينة وعلى الأغلب تكون قبيلته، وبالتالي تشاركه الحكم وتتمتع

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦.

Wellhausen, Das arabische reich, p17.

(٢) البلاذري، أمد بن يحيى(ت٢٧٩هـ/٨٩٢م) ، فتوح البلدان،(د.ط)، دار ومكتبة الهلال، بيروت،١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، ص٢٧١، وسيشار إليه فيما بعد: البلاذري، فتوح.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٦٤.

Wellhausen, Das arabische reich, p43.

بالمزايا والأموال، وكان يترتب على حضور كل عامل جديد تغير القبيلة المسيطرة، مما يوقع القبيلة السابقة في حالة عداء مع القبيلة الجديدة(١).

ووجدت هذه النزعة عند العديد من الولاة، ممّا أدى إلى تنازع القبائل على السيادة في المصر الواحد، فكان وصول أحد افراد القبيلة إلى الولاية إعلانا عن سيادة قبيلته، وتمتعها بمكانة اجتماعية جيدة هذا فضلا عن المغانم والمكاسب المادية، فإذا ولي الرجل وليت قبيلته، فعلى سبيل المثال "لما تولى ابن هبيرة(*) العراق، اعتقدت فزارة أنها وليت الحكم، فلما عزل وتولى خالد القسري(*) اشرأبت أعناق قسر، وذلت فزارة"(٢).

ولم يكتف فلهاوزن باستقراء العداوات القبلية في بلاد الشام، بل وتعقبها في العراق وخرسان أيضا، ووجد أن الإسلام والنصرانية لم يستطيعا أن يغيرا شيئا من عادات العرب القبلية الجاهلية كالثأر، "وإيثارهم النار على العار، وندمهم حين لا ينفع الندم"، بل أصبحوا أشد قسوة مما كانوا عليه في الجاهلية، أقل مبالاة نحو القتل، فكانوا يبقرون بطون النساء(*)، وهذه عادة لم تكن موجودة في جزيرة العرب(٣)، هذا بالإضافة إلى استمر القتال بين القبائل، فكانت المناصب والمغانم التي في يد الدولة تمنحها لمن تشاء، وتمنعها عن من تشاء، سببا في إثارة

---

(١) فلهاوزن الدولة العربية، ص٦٥.

Wellhausen, Das arabische reich, p43-44

(*) عمر بن هبيرة بن معية بن سكين بن خديج بن بغيض بن مالك، أبو المثنى الفزاري، كان أمير العراقين من قبل يزيد بن عبد الملك، فلما ولي هشام بن عبد الملك عزله بخالد القسري، فأخذه خالد وسجنه مدة ثم هرب من السجن ولحق بهشام بدمشق، واستجار بمسلمة بن عبد الملك فأجاره وأمنه، راجع : ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٤٥، ص٣٧٣.

(*) خالد بن عبد الله بن يزيد ابن أسد بن كرز بن عامر بن عبقري، أبو الهيثم البجلي القشيري أو القصري ، أمير مكة للوليد وسليمان وأمير العراقين لهشام بن عبد الملك، توفي سنه ١٢٦هـ/٧٤٣م تحت التعذيب، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٦، ص، ١٣٥-١٦٢.

(٢) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ٢ج، ط٧، مكتبة النهضة المصرية، (د.ت)، القاهرة، ج١، ص٢١، وسيشار إليه فيما بعد: أمين، ضحى.

(*) كانت زوجة عبد الله بن خباب من النساء التي قتلت بأن بقر بطنها وهي حبلى، راجع: الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٨٢ ، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٢، ص٦٩١.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٠٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p131.

الحسد والبغض بين القبائل، و"ظلت العصبية داء العرب الباقي على الزمان"، وأصبحت أكثر حدة في نهاية الخلافة الأموية[١].

موقف الدولة الأموية من النزاعات القبلية في العراق:

يعد العراق موطن المعارضة ضد الأمويين، وكانت أعنف الثورات على الدولة تأتي من قبل أهل العراق، فقد كان مركز تجمع لكل الاضطرابات والثورات التي قامت ضد الأمويين، والتي كان لها الأثر الأكبر في تعريض حكمهم للخطر[٢]، وقد ترك معاوية بن أبي سفيان مهمة إخضاعه لولاته في الكوفة والبصرة، إذ لابد من كسر شوكة القبائل فيه خاصة في البصرة، فقد طغت فيها روح العصبية القبلية أكثر من غيرها.

وكانت السلطة في البصرة بيد القبائل، أما الكوفة فقد كانت المعارضة فيها ذات طابع ديني، إذ غلب عليها الصراع السياسي الديني بين الأحزاب، فيرى فلهاوزن أن الخلافات بين القبائل في الكوفة لم ينتج عنها أعمال عنيفة، بالقدر الذي نتج عن الأحزاب السياسية الدينية، بعكس البصرة التي كان الوضع فيها أشبه بالوضع في الجاهلية، فكانت الخلافات بين المجموعات القبلية ظاهرة، امتدت فيما بعد إلى خرسان[٣].

وقد أشار فلهاوزن إلى أن المعارضة المتمثلة بالأحزاب الدينية كالخوارج والشيعة، لم تكن تشكل خطرا على الخلافة، لولا تلك النزعة القبلية المتأصلة في الروح العربية[٤]، وقد استثمر ولاة معاوية هذه النزعة في كبح الأحزاب المعارضة السياسية، فعلى سبيل المثال حاول المغيرة

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٤.

Wellhausen, Das arabische reich, p312.

(٢) كريمر، فون، الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، ترجمة مصطفى بدر، ط١، دار الفكر العربي، مصر، (د.ت)، ص٣٤، وسيشار إليه فيما بعد: كريمر، الحضارة الإسلامية، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٥٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p38.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٨٠.

Wellhausen, Das arabische reich, p247/248.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٦٤.

Wellhausen, Das arabische reich, p43.

بن شعبة(*) الاعتماد على القبائل العربية في حربه مع الخوارج إذ قال لهم: "ليكفني كل رجل منكم قومه وإلا فوالله لأتحولنّ عما تعرفون إلى ما تنكرون، وعما تحبون إلى ما تكرهون"(١).

وحاول زياد بن أبيه(*) الإفادة أيضا من العصبية القبلية، إذ جعل القبيلة مسؤولة عن الفرد، فكانت القبيلة تقف إلى جانب أفرادها وتساندهم وتحميهم من القبائل الأخرى، وحتى من سلطان الدولة نفسه، وهذا ما حصل حين طلب من أشراف الكوفة أن يكفوا قومهم عن نصرة حجر بن عدي(*).

وقد أوصى معاوية زيادا، بكيفية تعامله مع القبائل، قائلا: "إن حولك مضر وربيعة واليمن، فأمّا مضر فولِّهِم الأعمال واحمل بعضَهم على رقاب بعض، وأمّا ربيعة فأكرم أشرافهم فإن أتباعهم منقادون لهم، وأما اليمن فأكرمهم فِي العلانية وتجاف عنهم فِي السر"(٢)، هذا وقد حذر زياد من العصبية القبلية، وتوعد من يدعو بدعوة الجاهلية، ويعتزي عزوتها بقطع لسانه(٣).

كما استطاع زياد أن يصنع توازنا بين القبائل في الكوفة والبصرة، فقد قسّم الكوفة إلى أربعة أقسام، في كل قسم منها تتمثل القبائل المختلفة، وقد دمج بين تميم النزارية وهمدان اليمانية، وبين ربيعة (بكر) النزارية وكندة اليمانية، وربع لأهل العالية وأخر لمذحج وأسد(٤)،

(*) هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي، أحد دهاة العرب وقادتهم وولاتهم، ولاه عمر بن الخطاب على البصرة ثم الكوفة، وولاه معاوية الكوفة وبقي فيها حتى مات سنة ٥٠هـ/٦٧٠م، راجع: الزركلي، الأعلام ج٧، ص٢٧٧-٢٧٨.

(١) ابن الأثير، الكامل، ج٣، ص٢٧.

(*) زياد بن أبيه، أو زياد بن سمية، وهو الذي ادعاه معاوية ويعرف بزياد بن أبي سفيان أبو المغيرة، وأمه سمية جارية الحارث بن كلدة الثقفي، كان واليا لمعاوية على الكوفة والبصرة، توفي سنة ٥٣هـ، راجع: الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٢٨٩، ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٩، ص١٦٤-١٦٥.

(*) هو حجر بن عدي الادبر الكندي، من أهل الكوفة، شهد صفين مع علي بن أبي طالب، قتل سنة ٥١هـ/٦٧١م بعذراء من قرى دمشق، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٢، ص٢٠٧-٢٠٨، حول مقتل حجر بن عدي راجع: الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٢٥٣-٢٨٥، البلاذري ، أحمد بن يحيى (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م)، أنساب الأشراف، ١٣ج، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج٥، ص٢٤٢-٢٧١.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٥، ص١٥.

(٣) المصدر السابق، ج٥، ص٢٠٧.

(٤) الطبري، ج٥، ص٢٦٨، ماسينيون، لويس، خطط الكوفة وشرح خرطتها، ترجمة: تقي بن محمد المصعبي، (د.ط)، الوراق للنشر، (د.ت)،(د.م)، ص٢٨، فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٢٠.
Wellhausen, Das arabische reich, p80.

وكان على رأسهم رئيس يعينه زياد نفسه، وكذلك فعل في البصرة التي كانت القبيلة أكثر ظهورا فيها، فقد قسمها إلى خمسة أقسام، ونقل خمسين ألفا من أهل الكوفة والبصرة إلى خرسان، وأراد بذلك تخفيف حدة التوتر السياسي في العراق[١].

ويرى فلهاوزن أن الانفجار الحقيقي لما كان بين القبائل من عداء، حدث بعد هجرة أزد عمان إلى البصرة، وبعد وفاة معاوية الثاني (٦٤هـ/٦٦٥م)، وكان هذا سببا في زلزلة سيادة الأمويين[٢]، فشكلت القبائل تحالفات انقسمت فيها إلى اليمن (الأزد وربيعة) ومضر(تميم وقيس)، وكانت هذه الخلافات سببا في اختلال النظام في البصرة، ورغم أن الأزد كانوا عنصرا محايدا في العداء بين تميم وربيعة، إلا أن دخولهم في الحلف مع ربيعة جعلهم في وسط النزاع، هذا بالإضافة إلى رغبة الأزد في الوصول إلى السلطة، ولم تقتصر الأحلاف على القبائل العربية، بل دخل الزط[*] والسيايجة[*]في الحلف مع تميم[٣].

فقد أراد رئيس الأزد مسعود بن عمرو أن يحلّ مكان عبيد الله بن زياد بتفويض منه بعد هربه من البصرة، وذلك بدعم من الأزد وربيعة، ولكن تميم سارعت في قتله، مما أثار الأزد على تميم وطالبت بالثأر لقتيلها، وانتهى الأمر بدفع دية كبيرة للأزد[٤]، ويعتقد فلهاوزن أن فشل

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٢٢٦، فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٢٠.
Wellhausen, Das arabische reich, p80.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٨٣.
Wellhausen, Das arabische reich, p249.

(*) جيل أسود من السند إليهم تنسب الثياب الزطية، وقيل: الزط تعريب جت بالهندية، وهم جيل من أهل الهند، وهم جنس من السودان والهنود، والواحد زطي مثل الزنج والزنجي والروم والرومي، وقيل الزط السبابجة قوم من السند بالبصرة، راجع: ابن منظور، لسان العرب، ج٧، ص٣٠٨.

(*) قوم ذوو جلد من السند والهند، يكونون مع رئيس السفينة البحرية يبذرقونها، واحدهم سبيجي، وقيل: قوم من السند يستأجرون ليقاتلوا، فيكونون كالمبذرقة، كانوا بالبصرة جلاوزة وحراس السجن، المصدر السابق، ج٢، ص٢٩٤.

(٣) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٥، ص٤٠٧.

(٤) لتتبع الروايات المتعلقة بخبر عبيد الله بن زياد بعد موت يزيد بن معاوية ومقتل مسعود بن عمرو، راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، جم، ص٣٩٦- ٤٢٦، والطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٥٠٤-٥٢٣، وقد تتبع فلهاوزن الحادثة باختلاف رواياتها عند الطبري، راجع: فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٨٣-٣٩٢.
Wellhausen, Das arabische reich, p250-256.

الأزد في الوصول إلى السلطة كان بسبب معارضة تميم، وأن الإمارة لم تكن ممكنة إلا في قريش لبعدهم عن ما كان بين القبائل من نزاع وتنافس[١].

وفي خلافة عبد الملك بن مروان وابنه والوليد من بعده، كان العراق تحت إمرة الحجاج بن يوسف الثقفي، الذي حكم العراق عشرين عاما في الفترة الممتدة بين (٧٥هـ/٦٩٤م-٩٥هـ/٧١٤م)، وقد عانى العراقيون من شدته وبطشه، وتمثل ثورة عبد الرحمن بن الأشعث[*] تعبيرا عن بغض أهل العراق وكرههم للحجاج ، فقد وجّه الحجاج ابن الأشعث على رأس جيش الطواويس[*] إلى سجستان سنة (٨٠هـ/٦٩٩م)، بعد هلاك الجيش السابق وقائده عبيد الله بن أبي بكرة في بلاد رتبيل صاحب الترك، إذ امتنع عن دفع الضريبة المفروضة عليه[٢].

ورغم تقدم ابن الأشعث في الفتوح وحصوله على غنائم، إلا أن الحجاج اتهمه بالضعف ومحبة المهادنة والموادعة وهدده بالعزل إذا توقف، وذلك لأنه أرسل يخبره بتوقفه عن التوغل في أرض رتبيل، والتراجع إلى بست[*] إحدى مدن سجستان[*]، وذلك حتى يعتاد جيشه طبيعة المنطقة ويعرف طرقها[٣].

فجمع من معه وأخبرهم برد الحجاج، وما كان منهم إلا أن ثاروا، وخطب عامر بن واثلة الكناني وكان خطيبا شاعرا: "أما بعد، فإن الحجاج والله ما يرى لكم إلا ما يرى القائل الأول:

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٩٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p255.

(*) هو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث ابن قيس الكندي، من القادة الشجعان الدهاة، توفي سنة ٨٥ هـ/٧٠٤م، راجع: الزركلي، الأعلام، ج٣، ص٣٢٣.

(*) سمي بذلك لتكامل أهبتهم وعدتهم ونبلهم وشجاعتهم، فالحجاج جهزه بعشرين ألفا من نخبة أهل الكوفة وأشجعهم ومثلهم من البصرة، وأنفق عليه ألفي ألف وأمده بالخيل والسلاح هذا بالإضافة إلى كامل أعطياته، راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٣١٠، الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣٢٧/ ٣٢٩.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣٢٧ ، البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٣٠٤.

(*) هي مدينة بين سجستان وغزنين وهراة، من أعمال كابل، راجع : الحموي، معجم البلدام، ج١، ص٤١٥.

(*) وهي ناحية كبيرة وولاية واسعة، ذهب بعضهم إلى أن سجستان اسم للناحية وأن اسم مدينتها زرنج، وبينها وبين هراة عشرة أيّام ثمانون فرسخا، وهي جنوبي هراة، وأرضها كلّها رملة سبخة، والرياح فيها لا تسكن أبدا، ج٣، ص١٩٠.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣٣٥.

احمل عبدك على الفرس فإن هلك هلك، وإن نجا فهو لك، والله ما يبالي أن يخاطر بكم فيقحمكم بلادا كثيرة اللهوب والعقارب والأشب، فإن ظفرتم وغنمتم جبى وحاز الأموال، وإن ظفر بكم كنتم الأعداء البغضاء، فاخلعوه وبايعوا أميركم فإني والله أول خالع للحجاج عدو الله"، فبايعوا عبدالرحمن بن محمد على نصرته، وخلع الحجاج ومقاتلته، حتى يخرجوه من العراق[(١)].

ويذكر المسعودي(ت٣٤٦هـ/٩٥٧م) أنه بعد تعاظم جموع ابن الأشعث خلع ومن معه عبد الملك وتسمى بـ "ناصر المؤمنين" ، وبلغ به الأمر بأن ادعى أنه القحطاني المنتظر الذي سيعيد الملك لليمانية[(٢)]، وهذا يفسّر كسبه لشريحة واسعة من اليمانية ككندة وهمدان ومذحج وغيرها من القبائل، كما أن القبائل العربية بطبيعتها "مفطورة على مقاومة السيطرة، وسريعة الاستجابة إذا استفزت لثورة"[(٣)]، ويعتقد فلهاوزن أن ثورة ابن الأشعث كانت تعبيرا عن سخط الأرستقراطية العربية من معاملة الحجاج وغطرسته كممثل للسلطة الأموية[(٤)]، فكانت القبائل العربية هي جيش ابن الأشعث، وقد فتحت له ابواب الكوفة والبصرة.

كما اعتبرها محاولة من جانب أهل العراق لطرح نير أهل الشام عن كاهلهم، فكان صراعا بين عرب الشام وعرب العراق، خاصة بعد أن استبقى الحجاج جند الشام بعد مقاتلتهم لشبيب الخارجي[(*)] في العراق، وكان على جند العراق أن يقنعوا بأعطيات قليلة، ويتحملوا مؤونة

---

(١) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٣١٣، الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣٣٦.

(٢) المسعودي، علي بن الحسين (ت٣٤٦هـ/٩٥٧م)، التنبيه والإشراف، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، (د.ط)، دار الصاوي، القاهرة، (د.ت)، ص٢٧٢، وسيشار إليه فيما بعد: المسعودي، التنبيه.

(٣) جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف ومحمود زايد، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م، ص٤٥، سيشار إليه فيما بعد: جب، دراسات.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٣٩.

Wellhausen, Das arabische reich, p154.

(*) أبو الضحاك شبيب بن يزيد الشيباني الخارجي، خرج في الموصل، مع صالح بن مسرح، على الحجاج الثقفي، فقتل صالح، فنادى شبيب بالخلافة، وتعاظم أمره فهزم خمسة من قواد الحجاج ، وانتهى أمره بدعم من جيش شامي أرسله عبد الملك بن مروان لمساندة الحجاج ضده، توفي غرقا سنة (٧٧هـ/٦٩٦م) وإليه تنسب الفرقة الشبيبية، راجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٤٥٥، الزركلي، الأعلام، ج٣، ١٥٦- ١٥٧.

جند الشام، كما كانوا يرسلون إلى المسالح القاسية، على حين يبقى جند الشام في أهلهم[١]، ويعد استقلال العراق بحكم نفسه ضد سيادة الشام المقصد الحقيقي من هذه الثورة[٢].

وهذا تحديدا ما حدث مع جيش الطواويس الذي قاده ابن الأشعث، ففي الكتاب الذي أرسله المهلب إلى الحجاج، يصف فيه حال جند العراق الذين مع ابن الأشعث، فيقول فيه: "إن لأهل العراق شرة في أول مخرجهم، وصبابة إلى أبنائهم ونسائهم، فليس شيء يردهم حتى يسقطوا إلى أهليهم، ويشموا أولادهم، ثم واقفهم عندها، فإن الله ناصرك عليهم إن شاء الله"[٣]، كما أن عبد الملك أرسل إلى ابن الأشعث اقتراحات وحلول، وكانت: عزل الحجاج عن العراق، والمساواة بين أهل العراق وأهل الشام في العطاء، وتعيين ابن الأشعث على ولاية يختارها في العراق[٤]، والواضح من المقترحات أن خروج ابن الأشعث ومن معه يدور في فلك هذه المطالب.

ويعتقد أحد الباحثين أن فلهاوزن يرى في هذه الثورة مظهرا من مظاهر النزاع بين الموالي والعرب[٥]، وفي هذا يحيد عن الصواب، إذ يختلف فلهازن في رأيه عن غيره من المستشرقين، ممن يرون في ثورة الأشعث امتدادا لثورة المختار، وصراعا بين الموالي والعرب[٦].

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٤٠.

Wellhausen, Das arabische reich, p155.

(٢) فلهاوزن، أحزاب، ص٢٥٤..

(٣) الطبري، تاريخ الطبري،ج٦، ص٣٣٩

(٤) الطبري، تاريخ الطبري ، ج٦، ص٢٤٧.

(٥) عاقل، نبيه، خلافة بني أمية،ط٣، دار الفكر، (د.م)، ١٩٧٥م، ص، ١٧٩.

(٦) أنظر مثلا رأي المستشرق فان فلوتن في ثورة ابن الأشعث، في كتابه السيادة العربية، ويستند فلوتن في حديثه على فون كريمر، ويرى أن الحجاج استطاع أن يرغم الموالي على دفع الضريبة التي كان يدفعها الكفار، فقاموا بمقاومة عنيفة ضد الحجاج بانضمامهم إلى صفوف عبد الرحمن ابن الأشعث الذي أشعل نار الثورة على بني أمية، كما يضيف أن ثورة ابن الأشعث لم تكن بهذه الأهمية لو لم يشترك فيها ضحايا النظام الإداري ممن أرهقتهم الضرائب الفادحة ، راجع، فلوتن، فان، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة حسن ابراهيم حسن ومحمد زكي ابراهيم، ط١، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٥٢هـ/١٩٣٤م، ص٤٢-٤٣، وسيشار إليه فيما بعد: فلوتن، السيادة، كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٨٨.

فيعتقد كريمر مثلا أن سوء التفاهم بين العرب والموالي أدى إلى نشوب الفتن، والثورات ضد حكومة العراق، فكانت هذه الثورات مصدر إزعاج وتعب للخلافة، مما أجبرهم على إرسال والي قوي كالحجاج لإعادة النظام في العراق، فلجأ إلى اتخاذ تدابير قاسية، مما أدى لقيام ثورة للموالي –ثورة ابن الأشعث– فكان السبب الأساسي لها هو دفع المسلمين الجدد الجزية، والتي انتهت بانتصار الحجاج، وإثر هذه الثورة قرر تفريق الموالي حتى لا يتآمروا ضد الحكومة مرة أخرى، فأمر بتوزيعهم على القرى وبذلك حطم حزبهم تحطيما تاما، وبهذا وضع الحجاج حدا لطموح الموالي بالمساواة بالطبقة الحاكمة[١].

ويقول فلهاوزن في هذا ردا على كريمر: "أنه إذا كان الموالي قد اشتركوا في الثورة، فإن ذلك لا يجعلها ثورة للموالي، ومن الجائز أيضا أنه قد كان للموالي مصلحة خاصة في معاداة حكومة الشام التي كانت عماد العروبة، ولكنهم لم يكونوا أكثر من مؤيدين، ولم تأت الثورة منهم بل من جانب جيش الطواويس، وهو الجيش الذي كان يؤلفه أهل العراق، والذي انضمت إليه مسالح الولايات والثغور"[٢].

لم تكن ثورة ابن الأشعث إلا محاولة فاشلة للعراقيين للتخلص من سلطة الشاميين ونفوذهم بدافع العصبية الإقليمية، وبالتالي لا يمكن تفسير ثورة ابن الأشعث تفسيرا قوميا، وإن اشترك فيها الموالي، ويمكن القول أن الموالي كانوا الطرف المستغل ووقودا لخصومات العرب وثوراتهم وحروبهم، فحسب رواية أبي مخنف أن مع ابن الأشعث بدير الجماجم مائة ألف مقاتل ممن يأخذ العطاء، ومعهم مثلهم من مواليهم، وهم من أهل البصرة وأهل الكوفة والقرّاء من كلا المصرين، وجمعهم عليه بغضهم والكراهية له[٣]. ويقول أعشى همدان[*] واصفا جيش ابن الأشعث بما فيه من قبائل من قحطان وعدنان:

---

(١) كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٨٨ .

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٣٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p154.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣٤٧.

(*) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن الحارث ابن نظام ابن جشم الهمداني، شاعر اليمانيين بالكوفة، وفارسهم في عصره، ويعد من شعراء الدولة الأموية، أمر الحجاج بضرب عنقه سنة ٨٣هـ/٧٠٢م لخروجه مع ابن الأشعث، راجع: الزركلي، الأعلام، ج٣، ص٣١٢.

سار بجمع كالدبا من قحطان ومن معد قد أتى ابن عدنان

بجحفل جمّ كثير الأركان فقل لحجاج ولي الشيطان

أثبت لجمع مذحج وهمدان والحي من بكر وقيس عيلان

فإنهم ساقوك كاس ذيفان[*] أو ملحقوك بقرى ابن مروان[1]

ورغم أن الهدوء ساد العراق بشكل عام بفضل الحجاج، إلا أنه أسهم في زيادة حدة النزاع بين قبائل قيس وقبائل اليمن، وظهر ذلك جليا بعد موته عام (٨٥هـ/٧٠٤م)، وقد أدى خلافه مع يزيد بن المهلب إلى تحيز الخلفاء من بعد الوليد إلى أحد الجانبين[2]، وقد بلغت الذروة عام (١٠٢هـ/٧٢٠م)، حيث اعتبر اليمنية هزيمة ابن المهلب ومقتله انتصارا لقيس على اليمن.

وقد عزل عبد الملك بن مروان ابن المهلب بإلحاح من الحجاج سنة (٨٥هـ/٧٠٤م) عن ولاية خرسان[3]، وبعد موته سنة (٨٦هـ/ ٧٠٥م)، حبس الحجاج ابن المهلب ومن معه من المهالبة وأنهى ولايتهم على خرسان، ولكنه فرّ من سجن الحجاج سنة ٩٠هـ/٧٠٨م، واستجار بسليمان بن عبد الملك فأجاره، وطلب لأخيه الخليفة الوليد بن عبد الملك، أن يكف الحجاج عن طلب يزيد وآل المهلب[4].

ولم يكن سليمان راضيا عن أمر الحجاج ونفوذه، وقد زاد الأمر بتأثير ابن المهلب، فزادت نفسه امتلاءً من الحجاج، ولم يكن الأخير غافلا عن هذا، فما كان منه إلا أن أيد خلع سليمان عن ولاية العهد وجعلها في عبد العزيز بن الوليد[5]، ويرى فلهاوزن أن بغض سليمان

(*) الذيفان: السم.

(١) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٣١٥.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣١٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p202.

(٣) الطبري، ج٦، ص٣٩٣.

(٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٨، ص٢٨٣-٢٨٦، الطبري، ج٦، ص٤٤٨.

(٥) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٤٩٨-٤٩٩.

للحجاج كان قبل سنة (٩٠هـ/ ٧٠٨م)، وهذا ما شجع يزيد ومن معه من آل المهلب للاستجارة بسليمان دون غيره[١].

إلا أن موت الحجاج قبل خلافة سليمان أنجاه من عقابه، حتى أن الحجاج نفسه كان يدعو الله بأن تكون منيته قبل منية الوليد[٢]، فصب سليمان غضبه على آل الحجاج، وعزل جميع عماله[٣]، وعين يزيد بن المهلب على العراق وخرسان، وبذلك رجحت كفة اليمن في العراق وخرسان بولاية يزيد وخاصة قبيلته الأزد، إلى أن عزله عمر بن عبد العزيز، وحبسه بعد توليه الخلافة ، وذلك في خمس الغنائم التي كتب بها لسليمان بن عبد الملك[٤].

أما في عهد يزيد بن عبد الملك (١٠١هـ/٧١٩م-١٠٥هـ/٧٢٣م)، وهو الذي كان كارها وناقما على يزيد بن المهلب، بعد ما فعله بآل الحجاج بعد توليه العراق أيام سليمان بن عبد الملك، وخاصة أن يزيد بن عبد الملك كان متزوجا من ابنة محمد بن يوسف أخ الحجاج، وهي أم الوليد ابنه، فما كان من ابن المهلب إلا أن هرب من السجن وسار إلى البصرة[٥]، فاجتمع إليه إليه جمع عظيم، وسار إلى عدي بن أرطاة الفزاري[*] والي البصرة، فقبض عليه وسجنه وخلع يزيد بن عبد الملك وغلب على البصرة والأهواز وفارس وكرمان، وقد حالت تميم بينه وبين قومه من الأزد في خرسان ، فوجه يزيد أخاه مسلمة بن عبد الملك فقتل ابن المهلب وعدد من إخوته وجمع كبير ممن كانوا معه، وكان ذلك في سنة (١٠٢هـ/٧٢٠م)[٦].

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٤٩.

Wellhausen, Das arabische reich, p162.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٨، ص٧٧، الطبري، ج٦، ص٤٩٧.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٦٠٥.

(٤) المصدر السابق، ج٦، ص٥٥٧.

(٥) المصدر السابق، ج٦، ص٥٤٦.

(*) عدي بن أرطاة بن جداية بن لوزان الفزاري، أبو واثلة، ولاه عمر بن عبد العزيز على البصرة سنة ٩٩هـ/٧١٧م، وبقي إلى أن قتله معاوية بن يزيد بن المهلب، بواسط، في ثورة أبيه يزيد بن المهلب في العراق سنة ١٠٢/٧٢٠م، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق،ج٤٠، ص٥٧، الزركلي، الأعلام، ج٤، ٢١٩.

(٦) للمزيد حول خروج ابن المهلب في العراق ومقتله، راجع: الطبري، ج٦، ص٥٧٨- ٦٠٤، وقد تناولها فلهاوزن بتفصيلاتها، راجع: فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٠٢-٣١٠.

Wellhausen, Das arabische reich, p195-199.

وبعد هزيمة ابن المهلب وما حلّ بالمهالبة، أصبح الخلاف باديا بين قيس واليمن، لا بل عززت هذه الهزيمة تفوق قيس على اليمن، خاصة بعد تحيز عمر بن هبيرة لقيس، فكيف لا وهو القائل: "أما خير قيس لها فعسى أن أكونه، إنه لم يعرض إلي أمر أرى أني أقدر فيه على منفعة وخير إلا جررته إليهم"[١]، وعينه يزيد على العرق وخرسان بعد مسلمة بن عبد الملك، وقد عزل الأخير لأنه لم يرسل شيئا من خراج العراق إلى دمشق[٢].

وبقي عمر في ولاية العراق إلى أن عزله هشام بن عبد الملك، فكان عزل عمر بن هبيرة، وسجنه وتعذيبه بأمر هشام[٣]، سببا في نقمة القيسية على خالد القسري والي العراق بعده، مما أجبر الأخير على اتخاذ جانب اليمن مرغما، ويعتقد فلهاوزن أن هشاما باختياره خالدا أراد كسر شوكة القيسيين في المشرق[٤].

وعلى الرغم من كونه لا ينتمي إلى قبيلة قوية تدعمه، فهو من بجيلة[*] التي لم تكن تنتمي إلى أحد القسمين الكبيرين، وبذلك لم يكن مضطرا بحكم نسبه أن يميل إلى أحد طرفي النزاع ويفرض عليه ذلك موقف الحياد، لكن ما فعله مع ابن هبيرة جرّ نقمة قيس عليه، مما دفعه إلى اتخاذ جانب اليمن[٥]، ويناقض فلهاوزن نفسه هنا إذ يرى في تعيين خالد رغبة من هشام بن عبد

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص١٦.

(٢) المصدر السابق، ج ٦، ص٦١٥.

(٣) المصدر السابق، ج٧، ص١٦، البلاذري، أنساب الأشراف، ج٩، ص٣٤.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣١٦.

Wellhausen, Das arabische reich, p203

(*) هي قبيلة تنحدر من أبناء بجيلة وهو ابن أنمار بن أراش بن عمرو بن الغوث أخي الأسد بن الغوث، وقيل ان بجيلة اسم أمهم وهي من سعد العشيرة وأختها باهلة ولدتا قبيلتين عظيمتين، ويذكرها البلاذري في ولد نزار بن معد، فأنمار من ولد نزار، غاضب إخوته وانتفى منهم، وأتى اليمن فحالف الأزد وانتسب إلى أراش بن عمرو بن الغوث، أخي الأزد بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان، وتزوج بجيلة بنت صعب ابن سعد العشيرة، فنسب ولده منها إليها، قبائل بجيلة أربع: قسر (من ولد عبقر) وعرينة وأحمس ودهن. والنسبة إلى بجيلة (بجلي) بفتحتين. راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج١، ص٢٣، السمعاني، عبد الكريم بن محمد (ت٥٦٢ هـ/١١٦٧م)، الأنساب، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى اليماني وغيره،ط١، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م، ج١، ص٢٣، وسيشار إليه فيما بعد: السمعاني، الأنساب، الزركلي، الأعلام، ج٢، ص٤٣.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣١٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p205.

عبد الملك في كسر شوكة قيس، ثم يعود ويتحدث عن الحياد الذي كان يجب أن يتخذه خالد، بحكم موقع قبيلته بين القبائل، كما يشير إلى أن خالدا منذ البداية كان ميالا لليمن[١].

وقد طالت مدة ولاية خالد القسري والتي امتدت ما يقارب خمسة عشر عاما في الفترة الممتدة من (١٠٥-١٢٠هـ/٧٢٣-٧٣٧م)، عم فيها الهدوء العراق، وقد عزله هشام بن عبد الملك وعين يوسف بن عمر[*]، ويرى فلهاوزن أن سقوطه كان فاتحة الفترة الأخيرة التي انتهت بسقوط الدولة الأموية فكان يوسف بن عمر قيسيا لحما ودما[٢]، فكان للولاة في العراق الدور الأكبر في تأجيج الخصومات بين القبائل، خاصة بين القيسية واليمانية، فالوالي الجديد يسيء للوالي السابق ويعذبه ويسجنه، ويلحق به عائلته وعماله.

وهذا ما فعله خالد القسري بعمر بن هبيرة، وتكرر الأمر مع خالد نفسه فقد سجنه وعذبه يوسف بن عمر والي العراق من بعده، وقد ساهمت الخلافة في عهد هشام في زيادة حدة النزاعات والخلافات بين القبائل، من خلال سياسة تعيين وعزل الولاة، ولم يكتف هشام بعزل ولاته بل أمر الوالي الجديد بحبس وتعذيب الوالي السابق واستخراج أمواله، فأمر يوسف بن عمر بتعذيب خالد القسري قائلا: "خذ ابن النصرانية وعماله فاشفني منهم"[٣]، وهو كذلك من أمر خالدا بتعذيب عمر بن هبيرة من قبله[٤].

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣١٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p205.

(*) يوسف بن عمر بن محمد بن الحكم أبو يعقوب، الثقفي، ولي اليمن لهشام بن عبد الملك، في سنة ١٠٦هـ/ ٧٢٤م، ثم نقله إلى ولاية العراق سنة ١٢٠هـ/٧٣٧م، وأضاف إليه إمرة خراسان، قتل سلفه في الإمارة خالد بن عبد الله القسري تحت العذاب. واستمر إلى أيام يزيد بن الوليد، فعزله يزيد ١٢٦هـ/٧٤٣م وقبض عليه، وحبسه في دمشق، إلى أن أرسل إليه يزيد بن خالد القسري من قتله في السجن بثأر أبيه، راجع: الزركلي، الأعلام، ج٨، ص٢٤٣.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٥٠.

Wellhausen, Das arabische reich, p295.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص١٥٠.

(٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٩، ص٣٤.

وفي زمن الوليد بن يزيد (١٢٥-١٢٦هـ/٧٤٣- ٧٤٤م)، قتل يوسف بن عمر خالد القسري (١٢٦هـ/٧٤٣م)[١]، بعد أن عرضه الوليد على قيس لشرائه، فاشتراه يوسف بن عمر بخمسين ألف ألف[٢]، وبذلك أثار اليمانية وانقلبوا عليه، وقد عمد الأخير إلى حبس اليمانية عندما علم بمقتل الوليد، إلا أنه فشل الأخير في ذلك فأطلقهم[٣].

وقام يزيد الثالث بعد توليه الخلافة سنة (١٢٦هـ/٧٤٣م)، على عزل الولاة السابقين، فعزل يوسف بن عمر عن العراق، وولاها منصور بن جمهور[٤]، وذلك لحسن بلائه معه، وكان منصور أعرابيا جافيا غيلانيا[*]، ولم يكن من أهل الدين، وإنما صار مع يزيد لرأيه في الغيلانية، وحمية لقتل خالد القسري[٥]، ولكنه عزله في نفس العام وولى عبد الله بن عمر بن عبد العزيز.

وبلغ من شدة العصبية أن القبائل كانت تفضل أن تقتل أبناءها بيدها على أن يقتلوا على يد خصومهم، فحين أرسل يزيد بن الوليد رجالا لقتل يوسف بن عمر، أشار عليه أحدهم قائلا: "يا

---

(١) عذب خالد القسري وقتل في عهد الوليد بن يزيد، بأن كسرت عظامه بالعيدان الغليظة، قيل: إنه وضع قدميه بين خشبتين وعصرهما حتى انقصفا، ثم رفع الخشبتين إلى ساقيه وعصرهما حتى انقصفا، ثم إلى وركيه، ثم إلى صلبه، فلما انقصف صلبه مات وهو في ذلك كله لا يتأوه ولا ينطق، راجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٢٩، العلوي، هادي، من تاريخ التعذيب في الإسلام، الطبعة الرابعة للأعمال الكاملة، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٤م، ص٢٩، سيشار إليه فيما بعد: علوي ، التعذيب.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ٢٦٠، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ٢٩٨.

(٣) ابن الأثير، الكامل ج٤، ص٣١١.

(٤) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ٢٧٠، ابن الأثير الكامل، ج٤، ص٣١١.

(*) الغيلانية: هي فرقة تنيب إلى غيلان الدمشقي، أول من أحدث القول بالقدر والإرجاء، واعتبرهم الأشعري الفرقة السابعة من المرجئة: الغيلانية، أصحاب غيلان، يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله الثانية، والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول، وبما جاء من عند الله سبحانه، وذلك أن المعرفة الأولى عنده، اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان، راجع: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت٣٢٤هـ/ ٩٣٦م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ٢ج، تحقيق: نعيم زرزور، ط١، المكتبة العصرية، (د.م)، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ج١، ص١١٧، الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م)، الملل والنحل، ٣ج، (د.ط)، مؤسسة الحلبي، (د.م)، (د.ت)، ج١، ص١٣٩.

(٥) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ٢٧٠- ٢٧١.

ابن عم، أنت والله مقتول فأطعني وامتنع، وأذن لي حتى أنتزعك من أيادي هؤلاء قال: لا، قال: فدعني أقتلك أنا، ولا يقتلك هذه اليمانية، فتغيظنا بقتلك"[١].

ولم تدم خلافة يزيد بن الوليد وقتا طويلا، فقد توفي في نفس العام (١٢٦هـ/٧٤٣م)، مما زاد الاضطرابات في الدولة، ويمكن القول أن مقتل الوليد كان فاتحة للخلافات والفتن، في جميع أرجاء الدولة خاصة في الشام وخرسان والعراق، وكانت خلافة مروان بن محمد تعتبر نصرا للقيسية، خاصة أن الخلافات اشتعلت في الشام بين اليمانية أنفسهم، إلا أن الأخير حاول أن يكسب اليمانية فكان عماله على الأمصار معظمهم منهم.

فأرسل للعراق النضر بن سعيد الحرشي[*]، وقد سيطر الشيعة على العراق بعد أن حرضوا عبد الله بن معاوية[*] على الدعوة لنفسه، بحجة أن بني هاشم أولى بالأمر من غيرهم، وذلك بسبب ضعف عبد الله بن عمر، مما أجبر النضر على قتالهم فوقفت القيسية معه، أما اليمانية فوقفوا إلى جانب ابن عمر الوالي السابق، فتحاربا أربعة أشهر، فاجتمعت المضرية مع النضر عصبية لمروان حيث طالب بدم الوليد، وكانت أم الوليد قيسية من مضر، وكان أهل اليمن مع ابن عمر عصبية له، حيث كانوا مع يزيد في قتل الوليد حين سلم خالدا القسري إلى يوسف فقتله[٢]، وفي عهد مروان بن محمد عمت الفوضى العراق، فما لبث أن أخضع الشام حتى توجهت أنظاره نحو العراق.

---

(١) المصدر السابق، ج٧، ص٢٧٤، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص٣١٢.

(*)

(*) عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وكان سخيا شجاعا شاعرا، طلب الخلافة في أواخر دولة بني أمية بالكوفة سنة ١٢٧/٧٤٤م، وبايع له بعض أهلها، وخلعوا طاعة بني أمية، خرج بتحريض من الشيعة وحارب بها عبد الله بن عمر بن عبد العزيز ابن مروان، فهزمه عبد الله بن عمر، واستمر أمره إلى أن مات في سجن أبي مسلم سنة ١٣١هـ/٧٤٨م، للمزيد من التفاصيل حول خروجه راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج٢، ص٦٢- ٦٦، الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٣٠٢-٣٠٨ ، ابن الأثير الكامل، ج٤، ص٣٣٣ وما بعدها، ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٣٣، ص٢٠٩- ٢٢٠، الزركلي الأعلام، ج٤، ص١٣٩.

(٢) ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص٣٤١.

الصراع القبلي في الشام:

يمكن ملاحظة الاختلاف في طبيعة القبائل العربية بين الشام والعراق، وأهمها أن القبائل في العرق لقاحية، ولم تعتد أن تكون تحت سيادة أو سلطة، خاصة أن أغلب القبائل العربية التي سكنت العراق كانت من قبائل الردة، التي رفضت الخضوع لحكم مركزي، فنجد القبائل في العراق متناحرة ودائمة الصراع على السلطة، ويضاف إلى هذا أن عملية التمصير وتجهيز الجيوش حافظ على ترابط وعصبية القبيلة، وهذا ما يمكن ملاحظته على طبيعة القبائل في خرسان أيضا، التي انتقلت إليها القبائل من العراق حاملة معها ما تحويه من عصبية وخلافات، بعكس القبائل في الشام.

كما أن لاختلاف طريقة توزيع القبائل بين الشام والعراق زمن الفتح أثر في إذكاء العصبية، وتحديدا في العراق، فقد وزعت القبائل فيه أعشارا مما ساهم في سرعة إثارة القبائل واستفزازها، أما في الشام فقد قسمت القبائل على نظام الأجناد، فكان كل جند تابع لمنطقة بعينها، كجند الشام، وجند الاردن وغيرها، وهذا أدى إلى التقليل من حدة العصبية القبلية، ويضاف إلى ذلك وجود القبائل العربية في الشام في وقت مبكر واعتيادهم على الحكم البيزنطي، خاصة القبائل اليمانية وعلى رأسها قبيلة كلب، وأما القبائل التي هاجرت إليها بعد الفتح لم تعتزل بل اختلطت مع العناصر السكانية في الشام ممّا ساعد على الحد من الطابع القبلي، وساهمت هذه العوامل في تميز عرب الشام عن عرب العراق وتحديدا في مسألة الخضوع للسلطة.

وقد لاحظ فلهاوزن اختلاف الشام عن العراق داخليا ، فكانت الكوفة والبصرة أشبه بمدن عسكرية سكنتها جيوش الفتح التي تتكوّن من قبائل مختلفة، انتقلت من تراث البادية إلى الحضارة، أما في الشام فقد انتقلت إليها القبائل العربية مع حركة الفتوح خاصة من قيس، ولكن الغالبية العظمى فيها، كانت لكلب وقضاعة إلى جانب قبائل أخرى من أزد البصرة، وكانت هذه القبائل تسكن الشام منذ قرون، كما أنهم تأثروا بالحضارة اليونانية – الرومانية، والمسيحية والدولة الرومانية، وقد أثّرت فيهم هذه العوامل، إذ اعتادوا على مظاهر الدولة والطاعة الحربية والسياسة[١].

---

[١] فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٢٦، عاقل، خلافة بني أمية، ص٢٦-٦٣، بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين ومنير بعلبكي، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م، ص١٢٤.
Wellhausen, Das arabische reich, p83.

وهذا ما حظي به معاوية خلال فترة حكمه للشام، فقد نشأت صلته بهم منذ أن كان واليا عليهم، خاصة أن الشام كانت تحت حكم معاوية نفسه لمدة أربعين عاما، فقد تولى إمارتها عشرين عاما، والخلافة عشرين أخرى[1]، وإن اتفاق مصلحة أهل الشام ومصلحة معاوية جعلتهم متحدين معه، وفيها بيت المال، كما ارتفعت فيها الأعطيات، فكانت الشام "شيعة بني مروان وآل أبي سفيان"[2]، ورأى أهل العراق في انتصار الأمويين انتصار للشام عليهم، خاصة أن الشام أصبحت مركزا للحكم، ممّا جعلهم يخسرون العديد من الامتيازات السياسية والاجتماعية[3]، فكانت الشام ذات أهمية كبيرة للأمويين خاصة في تثبيت خلافتهم.

كما أن السلطة الأموية متمثلة بداية بمعاوية بن أبي سفيان، كانت واعية بالقوة الضاغطة التي تمثلها القبيلة في المجتمع، ولم تكن مهمتها صعبة في توجيهها وتحفيزها، للقيام برد فعل سياسي موجه، خاصة في ضوء وجود الأطماع والمصالح والرغبة في الحصول على المغانم، فقامت السلطة بتسخير العصبية القبلية لخدمتها، وبالتالي يمكن القول أن "الدولة الأموية جاءت نتيجة تفوق الاتجاه القبلي وانتصار مؤيديه"[4]، وبذلك تحولت القبيلة من بنية أساسية في المجتمع، إلى ورقة رابحة في يد السلطة الأموية، ومع ذلك كانت السلاح ذا الحدين، فلعبت دورا هاما في قوة الدولة، خاصة في ترسيخ حكم بني أمية، وفي نفس الوقت كانت سببا في ضعفها.

مرج راهط ذروة الصراع العربي العربي:

يبدو أن معاوية بن أبي سفيان كان ميكافليا[5] في سياسته للقبائل العربية، فبالرغم من كونه قرشيا ينتمي إلى قيس، إلا أنه قد حابى قبيلة كلب اليمانية، ولم يكترث بأمر العصبية إلا بالقدر الذي تساعده فيه على دعم سياسته، مما أدى إلى إثارة عصبية قيس ضده، وينفي فلهاوزن وجود عداوة متأصلة بين قيس وكلب تمتد جذورها إلى ما قبل الإسلام، وهو ما ذهب إليه العديد من

---

(1) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٥٩، ص٦٠.

(2) الجاحظ، عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، الرسائل السياسية، (د.ط)، دار ومكتبة الهلال، (د.ت)، بيروت، ص٤٨٠.

(3) الدوري، المقدمة، ص٧١.

(4) المرجع السابق، ص٧٠.

(5) حسب وصف هادي علوي، راجع: علوي، فصول، ص٨٠.

الباحثين المحدثين من أمثال دوزي، ويذهب إلى ما ذهب إليه جولدزيهر في القول بأن التنافس بين عرب الشمال وعرب الجنوب لم يظهر حقيقة إلا في الإسلام[١].

ويعتقد فلهاوزن أن هذه العداوة لم تكن موجودة قبل فتح الشام وهجرة قبائل قيس إليها، وأن مرج راهط كانت بداية الصراع العربي (القيسي اليماني) لا قبل ذلك، كما ذهب دوزي[٢]، دوزي[٢]، ويتفق معه في هذا ليفي ديلافيدا[*] الذي يرى أن النزارية فكرة سياسية وجدت في العصر الأموي، وسط الصراع الحزبي المعروف، وعلى الأخص بعد معركة مرج راهط[٣]، ويختلف فلهاوزن بذلك مع العديد من الباحثين، الذين اعتبروا مطلع العصر الأموي بداية للصراع العدناني القطاني[٤]، والبعض قد أعاد جذور هذا الصراع إلى وقت أقدم من ذلك[٥]، ويرى جواد علي أن الخصومة العدنانية القحطانية صفحة من صفحات النزاع الحزبي عند

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٧٦.

Wellhausen, Das arabische reich, p112.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٧٦-١٧٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p112-113.

(*) مستشرق إيطالي (١٨٨٦م-١٩٦٧م)، من أسرة يهودية، تعاون مع ليون كيتاني في تحرير كتاب "حوليات الإسلام" للأخير، ويندرج إنتاجه العلمي في ثلاثة أبواب: الدراسات العربية والإسلامية واللغات السامية، والنقوش اليونانية، من أهم أعماله دراسة تاريخية كانت من ثمار تعاونه مع كيتاني عنوانها "خلافة علي وفقا لكتاب أنساب الأشراف للبلاذري"، راجع، بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٢٤٦- ٢٤٧.

(٣) نقلا عن: علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٢٠ج، ط٤، دار الساقي، (د.م)، ١٤٢٢هـ/ ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ج٢، ص٤٦، سيشار إليه فيما بعد، علي، المفصل.

(٤) راجع على سبيل المثال: حتي، فيليب وأخرون، تاريخ العرب، ط٨، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، والتوزيع، بيروت، ١٩٩٠م، ص٣٤٦، سيشار إليه فيما بعد: حتي ، تاريخ العرب، مروة، النزعات المادية، الجابري، العقل السياسي، النص، إحسان، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، دار الفكر، ط٢، ١٩٧٣م، ص٢٥٨.

(٥) يختلف بروكلمان مع جولدزيهر في اعتبار العداوة بين عرب الجنوب وعرب الشمال نشأت في صدر الإسلام، وتحديدا كنتيجة للخلاف بين قريش والأنصار الذين هم من عرب الجنوب، ويرى الأول أن هذه الظاهرة نشأت منذ البدء، من عداوة قائمة على أساس الجنس بين عرب الجنوب وعرب الشمال، وظلت تعمل عملها بعد ذلك، وهنا يختلف فلهاوزن مع بروكلمان في هذا، فيرى الأخير أنه لم تكن هناك عداوة قديمة بين الطرفين بقدر ما هو تمايز في النسب بين عرب الجنوب وعرب الشمال. راجع: بروكلمان، الأدب العربي، ج١، ص١٣٠، فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٧٦.

العرب في الإسلام، شاء أصحابه ومثيروه إرجاعه إلى الماضي البعيد، وزعموا أن له أصولا ترجع إلى ما قبل الإسلام(١).

وقد اشتدت الخصومة بين قيس وكلب نتيجة تقرب الامويون من كلب، وهذا بفعل السياسة التي اتبعها معاوية، فقد رفع "عرشه السوي على أكتاف اليمانية"(٢)، فتحيز للقبائل اليمنية في الشام وعلى رأسها كلب، وبرر فلهاوزن كغيره من الباحثين ذلك بأن كلب أصبحت بفضل مصاهرتها لمعاوية ويزيد قريبة من الحكم(٣)، فقد تزوج معاوية بن أبي سفيان ميسون بنت بحدل الكلبية، وهي أم يزيد الخليفة الأموي الثاني(٤)، كما يضاف إلى ذلك سياسة معاوية المالية، فقد نقل بيت المال من الكوفة إلى الشام، وزاد من عطاء أهل الشام، وأنقص من عطاء أهل العراق مما أثار حقد القيسيين، كونهم أصبحوا في المنزلة الثانية بعد كلب(٥).

وكان معاوية دبلوماسيا في سياسته، قادرا على خلق موازنة بين القبائل اليمانية والقبائل القيسية خاصة في الشام ، فنجد حسان بن مالك بن بحدل الكلبي(*) زعيم قبيلة كلب، داعما لمعاوية حتى قبل خلافته، وكان ذا مكانة ومنزلة عند بني أمية، فقد شهد صفين، وكان على قضاعة دمشق، كما أنه قام بأمر البيعة لمروان بن الحكم ، وقد سلموا بالبيعة له أربعين ليلة قبل أن يسلمها لمروان، وهو القائل:

فـــــإلا يكــــن منـــــا الخليفـــــة نفســـــه فمـــــا نالهـــــا إلا ونحــــــن شـــــــهود(٦)

---

(١) علي، المفصل، ج٢، ص١٤٤، عاقل، خلافة بني أمية، ص١٣٠.

(٢) حتّي، تاريخ العرب، ص٣٤٦.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٧٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p113

(٤) هي ميسون بنت بحدل بن أنيف بن دلجة بن قنافة الكلبي، زوجة معاوية بن أبي سفيان وأم واده يزيد، وكانت حازمة عظيمة الشأن جمالا ورياسة وعقلا ودينا، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق،ج٧٠، ص١٣٠، الزركلي' الأعلام، ج٧، ص٣٣٩.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٢٦/١٧٦.

Wellhausen, Das arabische reich, p112/83.

(*) حسان بن مالك بن بحدل الكلبي، زعيم بني كلب ومقدمهم شهد صفين مع معاوية، وكان على قضاعة دمشق، وكان له مقدار ومنزلة عند بني أمية، وهو الذي قام بأمر البيعة لمروان بن الحكم توفي نحو ٦٥هـــ/٦٨٥م ، ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٢، ص٤٤٨، الزركلي، الأعلام، ج٢، ص١٧٦.

(٦) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٢، ص٤٤٨، البلاذري، أنساب الأشراف، ج٦، ص٢٦٨.

وإلى جانب القبائل اليمنية متمثلة بقبيلة كلب، هناك قبائل قيس التي كانت تمثل العنصر المضري(*) في الشام، وتحديدا ثقيف التي كان منها كبار الولاة الأمويين على العراق، مثل المغيرة بن شعبة وزياد بن أبيه والحجاج بن يوسف، ومنهم أيضا الضّحاك بن قيس الفهري(*) الذي ولاه معاوية الكوفة بعد وفاة زياد، ثم عزله وولاه على دمشق، وأقره يزيد عليها وبقي فيها إلى أن قتل في مرج راهط(١)، ويتأسف فلهاوزن من أن معاوية لم يؤسس دولة وطنية في الشام، كانت لتكون بمثابة رايخ وطني للعرب بدلا من أن صار خليفة، كانت لتكون أثبت دعائم، وأكثر صلاحية من دولة الخلافة العالمية التي لا تنتمي إلى أمة بعينها(٢).

ومع أن معاوية حسم مسألة الخلافة من بعده بولاية العهد لابنه يزيد، إلا أن مسألة الأحق في الخلافة ظهرت بعد وفاته، وذلك بوجود منافسين كالحسين بن علي وعبد الله بن الزبير، ويعتقد فلهاوزن أن مسألة الحق في الخلافة مسألة سياسية محضة، لكنها في ضوء الإسلام السياسي أصبحت جزء من الدين، والدولة الإسلامية هي دولة ثيوقراطية(٣)، فكان يزيد ليس أهلا للخلافة في وجهة نظر أهل المدينة لأسباب دينية، ولكن هذه الأسباب ومن وجهة نظر فلهاوزن ليست إلا غطاء لشهوة المجد والسيادة، أما مبتغاهم فهو خلع يزيد فما كان إلا ليصلوا إلى الخلافة(٤).

(*) نسبة إلى مضر بن نزار بن معد بن عدنان، جد جاهلي، من سلسلة النسب النبوي، من أهل الحجاز، راجع: السمعاني، الأنساب، ج١٢، ٣٠٣، الزركلي، الأعلام، ج٧، ص٢٤٩.

(*) الضحاك بن قيس بن خالد الفهري القرشي، سيد بني فهر، شهد فتح دمشق وسكنها، وشهد صفين مع معاوية، وولاه معاوية على الكوفة سنة ٥٣هـ/٦٧٢م بعد موت زياد بن أبيه، دعا إلى ابن الزبير بعد تنازل معاوية الثاني عن الخلافة، وقتل في مرج راهط سنة ٦٥هـ/٦٨٤م، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٢٤، ص٢٨٠-٣٠٧، الزركلي، الأعلام، ج٣، ص٢١٤.

(١) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٢٤، ص٢٨٩.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٢٩.

Wellhausen, Das arabische reich, p85.

(٣) يرى فلهاوزن أن ميدان النشاط الديني هو السياسة، بحيث يكون الفرد مسؤولا عن نصيبه فيما يجب عليه اتجاه الجماعة، فالواجب على المسلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعليه أن يعمل على أن تكون إرادة الله هي العليا في المجتمع فلا محل للسكوت على الأوضاع الفاسدة، لأن الدين يلزم الفرد بالتدخل في الحياة العامة ، وهذا هو معنى الحكومة الثيوقراطية، وكان من الممكن أن تستخدم الدولة الدين في دعم النظام القائم، كما أن المعارضة استندت بشكل تام على الدين، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٥٨-٥٩.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٦١.

Wellhausen, Das arabische reich, p102-103.

ويظهر أن هذا التوازن ما لبث أن اختل بعد موت معاوية الثاني[*] (٦٤هـ/٦٨٤م)، وتختلف الروايات في كونه تنازل عن الخلافة قبل موته، أو مات ولم يبايع لأحد من بعده، ويرجح فلهاوزن الرأي القائل بموته دون أن يختار خليفة له، في حين يرى في الروايات المخالفة كروايات عوانة بن الحكم، محاولة للتغطية على الفرع المرواني ، في كونه أزال الفرع السفياني عن الخلافة ظلما، وهذا ما يفسّر به إهمال ذكر معاوية الثاني في كتب التواريخ[١].

ولكن يمكن نقد رأي فلهاوزن هنا بترجيح تنازل معاوية الثاني عن الخلافة كونه قدريا، وذلك بتأثير من عمر المقصوص، فقد تتلمذ معاوية على يده، وهو من أشار عليه قائلا: "إما أن تعتدل وإما أن تعتزل"، فخطب قائلا: "إنا بلينا بكم وابتليتم بنا، وإن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى به، وأحق فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهناً بعمله ثم تقلده أبي، ولقد كان غير خليق به فركب ردعه واستحسن خطأه، ولا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم فشأنكم وأمركم ولّوه من شئتم فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً، لقد أصبنا منها حظاً وإن كانت شراً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها"، وما كان من بني أميّة إلا أنهم وثبوا على عمر المقصوص، وقالوا: "أنت أفسدته وعلّمته. فطمروه ودفنوه حيّا"[٢].

وعلى ضوء موت معاوية الثاني بدأت الانقسامات حول من سيكون الخليفة من بعده، ويرى فلهاوزن أن الاضطرابات في الشام بدأت مع بداية خلافة معاوية، وذلك برفض قبائل قيس البيعة له، خاصة في شمال الشام وفي الجزيرة وقنسرين وقرقيسيا وحران، وذلك بسبب ما كان لكلب من شأن[٣]، وبالرجوع إلى تاريخ الطبري لا نجد إشارة إلى رفض قيس البيعة

(*) معاوية بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، بويع للخلافة بعد وفاة أبيه سنة ٦٤هـ/٦٨٤م، ومات في نفس السنة، راجع، الزركلي، الأعلام، ج٧، ص٢٦٣.

(١) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٥، ص٣٥٦-٣٥٩.

(٢) المقدسي، المطهر بن طاهر (ت بعد٣٥٥هـ/بعد٩٦٦م)، البدء والتاريخ، ٦ج، (د.ط)، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، (د.ت)، ج٦، ص١٦/١٧، ابن العبري، غريغوريوس يوحنا ابن أهرون (ت٦٨٥هـ/١٢٨٦م)، تاريخ مختصر الدول، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي، ط٣، دار الشرق، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص١١١، الدميري، محمد بن موسى (ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، حياة الحيوان الكبرى، ٢ج، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج١، ص٩٤.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٦٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p106-107.

لمعاوية، أما أهل قنسرين فقد ثار فيهم زفر بن الحارث الكلابي(*) بعد موت معاوية يبايع لعبد الله بن الزبير، وكذلك فعل النعمان بن بشير الأنصاري(*) بحمص، وثار ناتل بن قيس(*) في فلسطين، وبايع لابن الزبير[١]. وقد خرج بني أمية إلى الشام، وتشير الروايات أن مروان ابن الحكم أراد البيعة لابن الزبير إلى أن أوقفه عبيد الله بن زياد[٢].

أما حسان بن بحدل الكلبي فكان في الأردن يهوى هوى بني أمية، وقد بايعه أهلها على أن يقاتلوا ابن الزبير وكل من تبعه، مقابل أن يكفيهم ابني يزيد بن معاوية خالد وعبد الله، وكان الضحاك بن قيس في الشام يهوى هوى ابن الزبير[٣]، وتلقى الدعم من قبائل القيسية، وأخذ البيعة له، مع أنه أخفى ذلك في البداية، وكان يمنعه من إظهاره أن بني أمية كانوا بحضرته، وكان يعمل في ذلك سرا، إلى أن انكشف امره في يوم جيرون الأول، إذ بلغ حسان بن بحدل الكلبي ذلك، فأرسل إلى الضحاك كتابا يعظم فيه بني أمية، ويذكر الطاعة والجماعة وحسن بلائهم عنده وصنيعهم إليه، ويدعوه إلى طاعتهم، ويقع بابن الزبير فيه ويشتمه، ويذكر أنه منافق، خلع

(*) زفر بن الحارث بن عبد عمرو بن معاذ الكلابي، سيد قيس في زمانه، شهد وقعة صفين وكان فيها أميرا على أهل قنسرين، وشهد وقعة مرج راهط زبيريا مع الضحاك بن قيس ثم هرب ولحق بقرقيسياء من أرض الجزيرة، وذكر أنه مات في أيام عبد الملك بن مروان، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٩، ص٣٤، الزركلي، الأعلام، ج٣، ص٣٤-٤٠.

(*) النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة الخزرجي الأنصاري، أمير، خطيب، شاعر، من أجلاء الصحابة، وجهته نائلة زوجة عثمان بقميص عثمان، إلى معاوية، فنزل الشام. وشهد صفين مع معاوية. وتولى اليمن لمعاوية، ثم الكوفة، وعزله وولاه حمص، واستمر فيها إلى أن مات يزيد بن معاوية، فبايع النعمان لابن الزبير، فتمرد أهل حمص، فخرج هاربا، فاتبعه خالد بن خلي الكلاعي فقتله سنة (٦٥هـ/٦٨٤م)، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق،ج٦٢، ص١١١-١٢٨ ، الزركلي، الأعلام،ج٨، ص٣٦.

(*) ناتل بن قيس بن يزيد بن حياء بن امرئ القيس الجذامي، من أهل فلسطين، وسيد جذام في الشام، شهد صفين مع معاوية وكان على لخم وجذام، بايع لابن الزبير سنة ٦٤هـ/٦٨٣م وولاه فلسطين، واستمر إلى أن ولي عبد الملك بن مروان، فبعث إليه عمرو ابن سعيد فقتله، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٦١، ص٣٢٧- ٣٧٨، الزركلي، الأعلام، ج٧، ص٣٤٤.

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٥٣١.

(٢) المصدر السابق، ج٥، ص٥٣٠.

(٣) المصدر السابق، ج٥، ص٥٣١/٥٣٢.

خليفتين، وأمره أن يقرأ كتابه على الناس ، فرفض الضحاك ذلك، فتدخل رسول ابن بحدل وقرأ الكتاب، مما أثار قيس وكلب، واقتتلوا في المسجد[١].

في البداية كان هناك خياران وهما الأول ابن الزبير، خاصة أنه عقدت له البيعة في أماكن مختلفة بعد وفاة يزيد بن معاوية، وكان الخيار الأفضل للقيسية بزعامة الضحاك بن قيس، فكان بمثابة فرصة تمكنهم من الغلبة على الكلبيين وانتزاع مواقع القوة منهم، والحد من النفوذ الذي اكتسبوه من حلفهم مع معاوية وابنه يزيد، والثاني خالد بن يزيد وبالرغم من صغر سنه، إلا أنه تلقى الدعم من حسان بن مالك الكلبي، وكان دعم الطرفين لكلا المرشحين محاولة لبسط النفوذ القيسي أو اليمني، وذلك بإيصال أحد الطرفين إلى رأس السلطة.

وانتهى أمر اختيار الخليفة في الجابية (٦٤هـ/٦٨٤م)، إذ تم الإجماع على مروان بن الحكم بدعم من قبيلة كلب، وعلى رأسهم حسان بن بحدل، واشترط الأخير على مروان ما اشترطه على معاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد من قبله، ومنها أن يفرض لألفي رجل ألفين ألفين، وأن يكون لهم الأمر والنهي، وصدر المجلس، وكل ما كان من حل وعقد فعن رأي ومشورة منهم[٢]. والواضح من هذه الشروط أن السيادة الفعلية في الشام كانت وستكون لليمانية لليمانية على القيسية، ولم تكن مرج راهط إلا رفضا لهذه السيادة.

وقد التقى القيسية على رأسهم الضحاك بن قيس، واليمانية متمثلين بمروان بن الحكم وحسان بن بحدل في مرج راهط، وانتهى الأمر بهزيمة القيسية ومقتل الضحاك ومن معه[٣]، ويمكن القول أن مروان بن الحكم وحسان بن بحدل وجماعتهما يتحملون تبعة النزاع القيسي اليمني، والذي وصل ذروته في هذه المعركة، كما أنهم يتحملون مسألة تردي الوضع بسبب المعاملة السيئة التي عومل بها الضحاك والقيسية[٤].

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٥٣٢، ابن الأثير، الكامل، ج٣، ص٢٣٩، فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٦٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p107.

(٢) المسعودي، علي بن الحسين (ت٣٤٦هـ/٩٥٧م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ٤ج، ط١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ج٣، ص٧٦، وسيشار إليه فيما بعد: المسعودي، مروج الذهب.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٥٣٨، المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٧٧.

(٤) عاقل، خلافة بني أمية، ص١٢٣.

ويعتقد فلهاوزن إن الاختلاف في النسب، لم يكن سببا في خلق عداوة، أو تسميم العلاقة بين الطرفين، إلا أن المكانة التي حظيت بها كلب بفضل معاوية ويزيد من بعده، أثارت البغض والحسد لدى القيسية، فكانوا هم البادئين بالبيعة لابن الزبير، في حين حافظت كلب على علاقتها بالأمويين، وبذلك امتزج الصراع القبلي بالسياسة(١)، هذا الصراع الذي لم ينته بمرج راهط، بل كانت فاتحة له، وبقيت الحزازات في نفوس قيس، إذ لابد لهم من أخذ الثأر لقتلاهم، واستعادت مكانتهم، وفي هذا يقول زفر بن الحارث:

فقـد ينبـت المرعـى علـى دمـن الثـرى   وتبقـى حـزازات النفـوس كمـا هيـا

أتـذهب كلـب لـم تنلهـا رماحنـا   وتتـرك قتلـى راهـط هـي ماهيـا!

لعمـري لقـد أبقـت وقيعـة راهـط   لحسـان صـدعا بينـا متنائيـا(٢)

ويعتبر فلهاوزن أن مرج راهط جاءت للأمويين بالنصر، ولكنها في الوقت نفسه زعزعت أسس ملكهم، وأن البغض الناشئ عن اختلاف الدم كان يتجدد في كل مناسبة، وكان يلهب نيران العداوة بين الطرفين، حتى بعد أن أزيلت الأسباب السياسية، والوزن في ذلك يرجع إلى واقعة مرج راهط، وفي هذا ينحصر شأنها الخطير وما جرّته من كوارث(٣).

ومن الناحية المنهجية يتتبع فلهاوزن الروايات التاريخية المتعلقة بمعركة مرج راهط، كروايات أبي مخنف وعوانة بن الحكم والواقدي والمدائني ويقارنها، ويذكر أبرز الاختلافات بينها، ويرجح بعضها على بعض، ولم يكتف بالرجوع إلى المصادر التاريخية فقط، بل رجع إلى آراء المؤرخين المحدثين وقارن بين آرائهم حول مرج راهط والصراع القيسي اليمني.

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٧٧.
Wellhausen, Das arabische reich, p113.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٥٤٢.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٧٨.
Wellhausen, Das arabische reich, p113-114.

النزاع القيسي اليمني بعد مرج راهط:

اشتعلت نار العصبية مدا وجزرا بين الطرفين بعد مرج راهط، وكان على السلطة الأموية إخضاعهم، خاصة أن القيسية أظهروا الخلاف مع مروان ومن معه من الكلبية، وقد تحصن زفر بن الحارث ومن معه من القيسية في قرقيسيا بعد مرج راهط، وكان يغير منها على كلب، وكان يقتل ويسوق الأموال، وكذلك تفعل كلب بالقيسية[١]، ولاحظ فلهاوزن أن القبائل القيسية التي اشتركت في هذا العداء كانت قبائل عامر، سليم، غنى وباهلة، وهي الجماعات التي نزلت في شمال الشام وجنوب أرض الجزيرة على ضفتي الفرات، أما من اليمانية فكانت سائر قضاعة، ولكن لم يدخل القتال فعليا إلا كلب[٢]، والقتال بين قيس وكلب كان امتدادا طبيعيا لمرج راهط ومسألة النزاع على السلطة وبسط النفوذ.

كما انقلب القيسية على عبد الملك في واقعة خازر (٦٧هـ/٦٦٨م)، والتي كانت بين أنصار المختار بقيادة ابراهيم بن الأشتر[*]، وأنصار عبد الملك بن مروان بقيادة الحصين بن نمير[*]، وقد انقلب عمير بن الحباب[*] وفرات بن سالم ومن معها من القيسية على الحصين، فقال فرات لعمير: "قد عرفت سوء ولاية بنى مروان، وسوء رأيهم في قومنا من قيس، ولئن

---

(١) البلاذري، ج٧، ص٥٣.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٩٦.

Wellhausen, Das arabische reich, p125.

(*) إبراهيم بن مالك الأشتر بن الحارث النخعي، ن أصحاب مصعب ابن الزبير، شهد معه الوقائع وولي له الولايات وقاد جيوشه في مواطن الشدة. كان مصعب يعتمد عليه ويثق به، وآخر ما وجهه فيه حرب عبد الملك بن مروان بمسكن، قتل سنة (٧١هـ-٦٩٠م)، ودفن بقرب سامراء، راجع: الزركلي، الاعلام، ج١، ص٥٨.

(*) هو حصين بن نمير بن نائل ابن لبيد بن جعثنة بن الحارث بن سلمة بن شكامة بن شبيب ابن السكون بن أشرس بن كندة، خرج مع معاوية في صفين، وولي الصائفة ليزيد بن معاوية، وكان أميرا على جند حمص، وكان مع الجيش الذي وجهه يزيد إلى المدينة لقتال أهل الحرة، قاتل ابن الزبير، وحضر الجابية، وقتل في الخازر مع عبيد الله بن زياد، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ١٤، ص٣٨٢- ٣٨٨.

(*) هو عمير بن الحباب بن جعدة السلمي، رأس القيسية في العراق، وفارس بني سليم، اجتمعت عليه كلمة قيس كلها، ونشبت بينه وبين اليمانية وبني كلب وتغلب وقائع، منها يوم ماكسين، ويوم الثرثار الأول، ويوم الثرثار الثاني، والفدين، والسكير، والمعارك، والشرعبية، والبليخ، ويوم الحشاك وهو اليوم الذي قتل فيه، قتله بنو تغلب سنة (٧٠هـ/٦٩٠م)، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٤٦، ص٤٧٢- ٤٧٥، الزركلي، الأعلام، ج٥، ص٨٨.

خلص الأمر، وصفا لعبد الملك ليستأصلن قيسا، أو ليقصينهم، ونحن منهم"[1]، واتفقا مع ابن الأشتر، فقال عمير للأخير: "إن قومي قيسا، إذا التقى الجبلان غدا في ميسره اهل الشام فلا تحفل بنا، فانا منهزمون لنكسر الجيش بذلك، فإنا لا نحب ظهور بنى مروان لسوء صنيعهم إلينا معاشر قيس، وانا إليك لأميل"، وبالفعل حين التقى الفريقان في خازر، صاح عمير بن الحباب في قيس، يا لثارات مرج راهط ، فنكسوا أعلامهم، وانهزموا، فانكسر أهل الشام[2].

وغزا زفر جماعة من كلب في تدمر، وعليها عامر بن الأسود الكلبي، فقتلهم جميعا، فكان رد كلب سريعا، وعلى رأسها حميد بن حريث بن بحدل[*]، فسار إلى جماعة من بني نمير بن عامر قرب تدمر، فقتلهم، فسار حميد يريد بني تغلب، لمناصرتهم عمير بن الحباب[*] وقيس على كلب[3]، فوجد أن عمير بن الحباب أغار على كلب فلقي جمعا بالإكليل[*] في ستمائة أو سبعمائة فقتل منهم فأكثر[4]، فسار في طلبه فلم يلحقه، ولحق قوما من قيس ممن كانوا مع عمير فقتلهم، وقطع آذانهم ونظمها في خيط وسار بها إلى الشام[5].

---

(1) الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت٢٨١هـ/٨٩٤م)، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، ط١، دار إحياء الكتب العربي – عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص٢٩٣، وسيشار إليه فيما بعد: الدينوري، الأخبار الطوال.

(2) الدينوري، الأخبار الطوال، ٢٩٥، الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٨٦، ٨٧، ٨٨.

(*) هو حميد بن حريث بن بحدل الكلبي، من وجوه أهل دمشق وفرسان قحطان، تولي شرطة يزيد بن معاوية، وكان لعبد الملك بن مروان سيفا وحاجبا، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٥، ص٢٧٦، ٢٧٧.

(*) عمير بن الحباب بن جعدة بن إياس بن حذافة بن محارب بن هلال بن فالج بن ذكوان بن ثعلبة بن بهثة بن سليم بن منصور أبو المغلس السلمي الذكواني، شاعر فارس وفد على عبد الملك بن مروان وكانت بينه وبين قبائل اليمن غارات وحروب وغارات، قتله بني تغلب سنة سبعين بالجزيرة بعدما أثخن فيهم وقتل ساداتهم ورجالهم في خلافة عبد الملك بن مروان: راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٤٦، ص٤٧٢-٤٧٥.

(3) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٥٤.

(*) جبل فى ديار همدان. قال الأعشى: تفرّعت الإكليل ثم تعرّضت... تريد المسانى أو مياه الأكادر، والمسانى والأكادر: من بلاد كلب، راجع: البكري، عبد الله بن عبد العزيز (ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، ٤ج، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م، ج١، ص١٨٤.

(4) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٤٦، ص٤٧٤.

(5) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٥٤.

ووصل الخبر إلى عبد الملك وعنده حسان بن مالك بن بحدل الكلبي، وعبد الله بن مسعدة الفزاري(*)، فأتى عبد الملك بالغداء، فقال لعبد الله بن مسعدة: ادن فكل، فقال ابن مسعدة: "والله لقد أوقع حميد بسليم وعامر وأخلاط قيس وقعة لا ينفعني معها غداء، ولا سيؤني بعدها شراب حتى يكون لها غير"، فرد حسان بن مالك: "يا ابن مسعدة غضبت لقيس إن قتلت، أنسيت دخولهم قرقيسيا يغيرون على أهل البادية منا قوم ضعفاء لا ذنب لهم، فلما رأى حميد ما نزل بقومه وما نالهم طلب بثأره فأدركه"، وبلغ حميدا قول ابن مسعدة فقال: "والله لأوقعن بفزارة وقعة تشغل ابن مسعدة عن الغضب لعامر وسليم"، فخرج حتى أتى فزارة، وقتل منهم خمسين رجلا من بني بدر، وقتل من غيرهم، وأخذ أموالهم ورجع إلى الشام(١)، ومع أن فزارة من قيس إلا أنها لم تشترك قبل هذا في القتال ضد كلب واليمانية.

كلم بنو فزارة عبد الملك في ذلك فقال: "كنتم في فتنة، والفتنة كالجاهلية ولا قود فيها"، وأعطاهم دية قتلاهم من أعطيات قضاعة وحمير ممن بأجناد الشام، فقبلوا ذلك، فلما قبضوا الديات اشتروا الخيل والسلاح، وأغاروا على بني عبد ود وبني عليم من كلب، فقتلوا منهم مائة وثمانين، وكانوا تحت إمرة سعيد بن عيينة بن حصن(*)، وحلحلة بن قيس بن الأشيم(*) من فزارة، ويقال لهذا اليوم يوم بنات قين(٢).

(*) هو عبد الله بن مسعدة ويقال ابن مسعود ابن حكمة بن مالك بن حذيفة بن بدر الفزاري، كان مع معاوية بصفين وبعثه يزيد بن معاوية على جند دمشق يوم الحرة وبقي إلى أن بايع مروان بن الحكم بالخلافة بالجابية، راجع: ابن عساكر تاريخ دمشق، ج٣٣، ص٤٦/٤٧.

(١) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٥٥، فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٢٩-٢٠٠.
Wellhausen, Das arabische reich, p127-129.

(*) هو سعيد بن عيينة بن حصن، من بني العشراء من فزارة، راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٥٦.

(*) هو حلحلة بن قيس بن الأشيم ابن يسار بن عمرو بن جابر بن عقيل بن هلال بن سمي ابن مازن بن فزارة الفزاري القيسي، وفيه قيل:

لعمري لئن شيخا فزارة أسلمـــا لقد حزنت قيس وما ظفرت كلـــب

راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٥، ص١٣٩.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٥٦، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٠٠.
Wellhausen, Das arabische reich, p128-129.

فجمعت كلب لتغير على قيس خاصة فزارة، فمنعهم من ذلك عبد الملك ، وحبس سعيد بن عيينة وحلحلة بن قيس الفزاريين، وعرض على كلب دية قتلاهم، فأبوها، فما كان من عبد الملك إلا أن أرسل حلحلة إلى بني عبد ود من كلب، وسعيد بن عيينة بن حصن إلى بني عليم من كلب فقتلوهما[1]، وكانت نهاية عمير بن الحباب يوم الحشاك بين قيس وتغلب سنة (٧٠هـ/٦٨٩م)، وأرسل بنو تغلب رأسه إلى عبد الملك[2]، ويرى فلهاوزن أن عمير بن الحباب هو الثائر الحقيقي لقيس، وليس زفر بن الحارث، وذلك لأن الأخير انصرف عن الحروب والمعارك التي تجري في البادية بين قيس وكلب، وذلك بسبب القتال الكبير الذي يجري بين الشام والعراق حول الخلافة، كما أنه تلقى هجمات عبد الملك وقاومها[3].

وحاصر عبد الملك زفرا في قرقيسيا، فقالت كلب لعبد الملك: "إنا إذا لقينا زفر انهزمت القيسية فلا تشب جمعنا بأحد من قيس ففعل"، ولكن ما لبث زفر إلا أن صالح عبد الملك سنة ٧٣هـ/٦٩٢م، على الأمان له ومن معه من القيسية، وعلى وضع الدماء والأموال، وأن لا يقاتل مع عبد الملك، ولا يقاتل له حتى يموت عبد الله بن الزبير، وذلك لبيعته له، وأن يعطى مالا يقسمه بين أصحابه[4]، ويعتقد فلهاوزن أن بني أمية اضطروا إلى محالفة كلب حفاظا على سيادتهم في الشام، لأن قيسا كانت أميل لابن الزبير، وكون بني أمية من القيسية، كان من السهل عليهم أن يكونوا وسطا بين الطرفين، كما حمل قيس وزر الخلافات بين القبائل في مشرق الدولة ومغربها[5].

حاول عبد الملك على استرضاء قيس وخلق توازن بين القبائل في الشام، خاصة بعد أن زالت أسباب المعارضة، فكان زفر بن الحارث من الشخصيات المتواجدة في بلاط عبد الملك من القيسية رغم كل الخلافات السابقة، وعدم رضى كلب عن ذلك[6]، ومن كلب ابن بحدل

---

(١) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٥٦-٥٨، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٠٠.
Wellhausen, Das arabische reich, p128-129.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٧٥.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٩٧.
Wellhausen, Das arabische reich, p126.

(٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٤١-٥٢.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٠٤.
Wellhausen, Das arabische reich, p132.

(٦) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٧، ص٢٠٩- ٢١٠.

وروح بن زنباع[*] وغيرهم[١]، وكذلك فعل الوليد من بعده، وينفي فلهاوزن رأي دوزي بأن الوليد كان ميالا لقيس كون أمه ولّادة بنت العباس العبسي كانت قيسية، والحجاج ساعده الأيمن ينتمي لقيس، ويرجع ذلك إلى ميل المؤرخين المتأخرين إلى وضع رجال الدولة إلى هذا الجانب أو ذاك[٢].

وتمسك عبد الملك بن مروان والوليد بالحجاج، لم يكن لنزعة قيسية، بقدر ما هو أمر متعلق بكفاءة الحجاج، كما أن بغض سليمان كان منصبا على شخص الحجاج ونفوذه، وقد عزل سليمان ولاته لا لقيسية فيهم بل لأنهم صنع يده[٣]، ويعتقد دوزي "أن الوليد كان قيسيا لحما ودما، أما سليمان فكان يمني الهوى" وأن حكومة الوليد أبلغت قيسا ذروة قوتها، فجاء سقوطها مريعا[٤]، ويعتمد في ذلك على ولاية الحجاج في عهد الوليد، وولاية يزيد بن المهلب زمن سليمان بن عبد الملك، فيزيد أزدي يمني، فمن الطبيعي أن يأخذ جانب اليمن ويعارض قيس، أما الحجاج وإن كان قيسيا، فإنه لم يكن ميالا إلى قيس على حساب اليمن، فبغضه أهل العراق قيسا واليمن على حد سواء، وظهر ذلك في ثورة ابن الأشعث مثلا.

وينتقد فلهاوزن رأي دوزي ومن حذا حذوه، بأنه ليس هناك ما يدل على انحياز سليمان بن عبد الملك إلى جانب اليمن في الشام، فسليمان والوليد أخوان لنفس الأم، وكانت قيسية من

(*) روح بن زنباع بن روح بن سلامة الجذامي، أمير فلسطين، وسيد اليمانية في الشام، وكان عبد الملك بن مروان يقول: جمع روح طاعة أهل الشام ودهاء أهل العراق وفقه أهل الحجاز، توفي سنة (٨٤هـ/٧٠٣م)، ج٣، ص٣٤، ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٨، ص٢٤٠-٢٥١، الزركلي، الأعلام، ج٣، ص٣٤.

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٠٤.
Wellhausen, Das arabische reich, p132.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢١٨.
Wellhausen, Das arabische reich, p142.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٥٢.
Wellhausen, Das arabische reich, p164.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٥١.
Wellhausen, Das arabische reich, p163.

عبس[*]، أما الانقسام على أساس قبلي قيسي يماني فإنه حسب رأيه كان لا يزال في طور التكوين، وكان العداء الشخصي بين الولاة سببا في تفاقم هذا الانقسام، ويرى أنه "لا يصح للمؤرخ أن يعمد إلى ما هو نتيجة في التاريخ ويجعله بمثابة أصل وقاعدة يرجع بها إلى بدايات ما قبل الزمان"[١].

ويمكن ملاحظة تغير سياسة الخلفاء مع القبائل، فبالرغم من اعتماد الخلفاء سياسة التوازن بين القبائل، وحفاظهم على موقف الحياد بينها، واستنادهم على أسس بعيدة عن القبلية في اختيار الولاة، إلا أن هذه السياسة بدأت تتغير وتحديدا مع بداية عهد سليمان بن عبد الملك، ويلقي فلهاوزن اللوم في ذلك على الحجاج قائلا: "كان لشبح الحجاج بعد موته من التأثير ما يصعب أن تقر به عينه، وذلك أنه بسبب عداوته في حياته لابن الأشعث وابن المهلب قد زاد في حدة النزاع بين قبائل قيس وقبائل اليمن، وقد أدى ذلك إلى تحيز الخلفاء أيا كان الجانب الذي مالوا إليه، ثم جاء يزيد بن عبد الملك، فنكأ الجرح الذي أحدثه سليمان، والذي لم يكن قد اندمل في أيام عمر بن عبد العزيز"[٢].

كما أنه هنا لا يقصد القول بقيسية الحجاج فقد نفى عنه هذا، كذلك يعتقد فلهاوزن أن الانقسام القيسي اليمني كان في تلك الفترة في طور التكوين[٣]، إلا أنه اعتبر تعامله مع ابن الأشعث ويزيد بن المهلب سببا في ازدياد حدة النزاع بين قيس واليمن، وبذلك كان العداء الشخصي بين الولاة والشخصيات البارزة في القبائل سببا في تفاقم الانقسام، ويؤيده المؤرخ عبد العزيز الدوري في ذلك، فيرى أن ظروف عصر الحجاج والفترة التي تلته أدت إلى أن يدخل الولاة تيار العصبية، فأدى ذلك إلى أن تتخذ التكتلات القبلية صورة أحزاب سياسية، تؤيد الوالي

(*) وهي ولادة بنت العباس بن جزي، ويكنى أبا أيوب، وكان فصيحا، نشأ في أخواله بني عبس، وكان أبيض جعدا، ولي سنة ٩٦هـ/٧١٤م، وكان جميل المذهب، حسن السيرة، أخرج المحبسين، ورد المسيرين، وأنصف من المظالم، راجع: البلاذري أنساب الأشراف، ج٨، ص٩٩.

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٥٣، عاقل، تاريخ خلافة بني أمية، ص٢٣٣-٢٣٤.
Wellhausen, Das arabische reich, p163.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣١١-٣١٢.
Wellhausen, Das arabische reich, p201.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٥٢.
Wellhausen, Das arabische reich, p162.

وتتمتع بما يمنحها من نفوذ، أو تعارضه وتقف ضده[١]، ويرى باحث أخر أن الحقد والضغينة على اليمنية بعد مرج راهط كان سببا في الحروب والوقائع التي قامت بينهما، وقد انجرف رجال الدولة (الخلفاء والولاة) في هذا الصراع، واتخذوا مواقف حسب ميولهم وعصبياتهم، إذ كان من العسير على عمال الأمصار عدم الانحياز، وكذلك فعل الخلفاء[٢].

وقد حاول عمر بن عبد العزيز الحد من العصبية القبلية، فكان لا يتغاضى عن أي سلوك قبلي يظهره أي من ولاته، كما أنه لم يحاب الشعراء ومنعهم من الدخول عليه، لما لهم من أثر في تأجيج الصراعات بين القبائل، فها هو جرير يقول للناس في عمر: "خرجت من عند رجل يعطي الفقراء ويمنع الشعراء، وإني له لحامد"[٣]، إلا أن مدة خلافته القصيرة حالت دون استمرار العديد من الإصلاحات التي أجراها عمر على كافة الأصعدة.

وقد عادت الخلافة إلى سابق عهدها في عهد يزيد بن عبد الملك، فجعل من الخلافة حزبا قيسيا، من خلال قضائه على المهالبة وثورتهم في العراق، مما أثار اليمن وخاصة الأزد، وزاد في ذلك تعينه لعمر بن هبيرة الفزاري واليا على العراق وخرسان، وبالرغم من حقد اليمانية على يزيد بسبب ما حل بالمهالبة، إلا أن ذلك لم يشمل اليمن في الشام، ففي الشام لم يحاب قيسا على اليمن، فكانت كلب نواة الجيش الذي وجهه يزيد للقضاء على ثورة المهالبة، وكان الذي قتل يزيد بن المهلب رجل من كلب، وهم أيضا من تعقب المهالبة بعد هربهم[٤]، كما أن ابن المهلب نفسه اعتقد بأن العصبية القبلية ستحتم على يمنية الشام نصرته، وذلك حين عظم أمر جند الشام عند أصحابه، فخطب قائلا: "وما أهل الشام؟ هل هم إلا تسعة أسياف سبعة منها لي وسيفان علي؟"[٥].

ويبدو أن عهد هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هــ/٧٢٤-٧٤٣م) كان عهد أزمة الخلافة الأموية[٦]، كما اعتبرت خلافته صحوة الموت للأمويين[١]، وموته موتا لملك بني أمية[٢]،

---

(١) الدوري، المقدمة، ص٧٢.

(٢) عاقل، تاريخ خلافة بني أمية، ص١٨٥.

(٣) البلاذري، انساب الأشراف، ج٨، ص١٣٥.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣١٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p201.

(٥) البلاذري، انساب الأشراف، ج٨، ص٣١٧- ٣١٨.

(٦) جب، دراسات، ص٤٥.

فبالرغم من الهدوء الذي ساد فترة خلافته بشكل عام، إلا أن سياسته في تعيين الولاة وعزلهم أدت إلى تفاقم النزاع القيسي اليمني، مما أثر على القبائل وولائهم لبني أميه، ويعتقد فلهاوزن أن هشاما أراد أن يجعل نفسه فوق الأحزاب، لكنه لم يستطع أن يغير ما في نفوس العرب والولاة من عصبية[٣]، فكان التنقل بين القيسية واليمنية، وإساءة الوالي الجديد لمن سبقه بأمر الخليفة، كان سببا في نقمة القبائل على الأمويين.

ولم يكن يُكتفى بتعذيب الوالي بل كان يمس العذاب عائلته وعماله، وانتزاع أمواله، ويضاف إلى ذلك إهانة وجهاء وزعماء القبائل، فإذا كان الوالي يمنيا أساء للقيسية والعكس، وبذلك جرّت سياسة هشام نقمة القبائل على الدولة، وانعكس ذلك على ولائهم خاصة في خرسان، مما جعلها أرض خصبة لانطلاق الدعوة العباسية، والتي بدأت فعليا في عهد هشام بن عبد الملك.

أما الوليد بن يزيد خليفة هشام، جعل الخلافة حزبا يحكم باسم قيس، ويشير إلى ذلك المسعودي بقوله: بويع الوليد بن يزيد" فقدم نزار واستبطنها، وجفا اليمن وأطرحها، واستخف بأشرافها"[٤]، وقال قصيدة تفاخر بها بنزار وذم اليمن، ويصف ما فعل بخالد القسري قائلا:

شـــــــددنا ملكنــــــا ببنـــــــي نـــــــزار   وقومنـــا بهـــم مـــن كـــان مـــالا

وهـــــذا خالـــــد فينـــــا أســـــيرا   ألا منعــــوه إن كـــانوا رجـــالا

عميـــــــدهم وســـــــيدهم قـــــديما   جعلنـــا المخزيـــات لـــه ظـــلالا[٥]

وكان لقتل خالد القسري أثر كبير في إثارة اليمانية ضده، والاختلاف هنا بين ما فعله الوليد وما فعله من سبقه، أن الثورة من اليمانية بدأت في الشام، ففي السابق الخلافات بين قيس

---

(١) العلوي، هادي، من تاريخ التعذيب ، ص١١

(٢) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، البداية والنهاية، ١٥ج، تحقيق علي شيري، ط١، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج٩، ص٣٨٧.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٣٥.

Wellhausen, Das arabische reich, p217.

(٤) المسعودي، التنبيه، ص٢٨٠.

(٥) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٢٣٤، المسعودي، التنبيه، ص٢٨٠.

واليمن كانت تأتي من التنقل بين الولاة في العراق وخرسان وغيرها من المناطق، ولكن لم تمس هذه الخلافات الشام ولم تؤثر على القبائل فيها، باستثناء مرج راهط والأحداث المرتبطة بها، إلا أن الوليد فعل ما أثار اليمانية في الشام فقرروا الثورة عليه وخلعه، فأجمع على قتله جماعه من قضاعه واليمانية من أهل دمشق خاصة[1].

كما كان لهشام بن عبد الملك دور بالثورة على الوليد، وذلك أن الأول طمع بعزل الوليد وتعيين ابنه مسلمة وليا للعهد، وذلك لما أظهره للناس من تهاون واستخفاف بالدين[2]، كما كان هشام يعيب الوليد ويتنقصه، وكثر عبثه به وبأصحابه وتقصيره به، مما اجبر الوليد وحاشيته على الرحيل إلى الأزرق، وقطع عن الوليد ما كان يجري عليه من أموال[3]، ويضاف إلى ذلك ترويج أحاديث عن النبي –صلى الله عليه وسلم– تؤكد على الضرر الذي سيلحقه الوليد بالأمة[4]، وتشير الروايات أن اليمانية قرروا الثورة على الوليد قبل تعذيب خالد وقتله، فكان أول

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٢٣٣، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص٢٩٩.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٢٠٩، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص٢٨٥.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٢١١-٢١٢.

(٤) يروي الأوزاعي عن سعيد بن المسيب قال: ولد لأخي أم سلمة غلام فسموه الوليد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قد جعلتم تسمون بأسماء فراعنتكم، انه سيكون في هذه الأمة رجل يقال له الوليد هو أضر على أمتي من فرعون على قومه. قال أبو عمرو الأوزاعي: فكان الناس يرون أنه الوليد بن عبد الملك، ثم رأينا أنه الوليد بن يزيد، لفتنة الناس به حتى خرجوا عليه قتلوه، وانفتحت على الأمة الفتنة والهرج، راجع، الفسوي، يعقوب بن سفيان (ت٢٧٧هـ/٨٩٠م)، المعرفة والتاريخ، ٣ج، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ج٣، ص٣٤٩، البيهقي، أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ٧ج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م، ج٦، ص٥٠٥، ابن كثير، البداية والنهاية، ج٦، ص٢٧١.

من دعوه للثورة خالد القسري فرفض[١]، فسار اليمنية إلى يزيد الناقص[*]، وكان قائد الثورة[٢].

ويعتقد فلهاوزن أن تذمر قبائل اليمن وخاصة كلب كان من الوليد، وليس من قيس بوجه عام، فالثورة وإن جاءت من جانب قبائل اليمن، إلا أنها لم تكن ضد قيس كطرف أخر، فكانت عبس في الجانب المعادي للخليفة رغم قيسيتهم، وفي المقابل تلقى الخليفة الدعم من قوم من كلب، ويضيف إلى ذلك أثر العامل الديني متمثلا بالقدرية[٣]، كما واعتبر مقتل الوليد انتحارا سياسيا، وعلامة على سقوط بني أمية، أما قبيلة كلب التي كانت عمادا للأمويين منذ بداية عهدهم، فقد خسروا ولائها[٤]، وقد اعتمد الناقص بعد مقتل الوليد سنة (١٢٦هـ/٧٤٦م) على اليمانية[٥] فهم عماد ثورته، واعتزلته قيس وقال في ذلك: "لولا أنه ليس من شأني سفك الدماء لعاجلت قيسا، فو الله ما عزت إلا ذل الإسلام"[٦].

وبذلك زعزعت القبلية الأسس الإدارية للخلافة، وحولت الخلفاء من رؤساء دول إلى رؤساء أحلاف قبلية[٧]، وكذلك لا يمكن إهمال دور القدرية في التأثير على يزيد الناقص، ويمكن ويمكن أن نلمس هذا التأثير واضحا من خلال خطبته[٨]، وهنا لا يمكن القول أن العامل القبلي

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٢٣٣.

(*) يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان، أبو خالد، لقب بالناقص لنقصه الناس الزيادة التي زادها لهم الوليد، وقيل أن أول من سماه الناقص مروان بن محمد، راجع: الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ٢٦١، البلاذري، أنساب الأشراف، ج٩، ص١٤٦، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص٣٠٨، الزركلي، الأعلام، ج٨، ص١٩٠-١٩١.

(٢) للمزيد حول أحداث الثورة وتفاصيلها راجع: الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٢٣١- ٢٥٣، ابن الأثير، الكامل، ح٤، ٢٩٩- ٣٢٥، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٣٩- ٣٥١.
Wellhausen, Das arabische reich, p220-228.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٤٥- ٣٤٦.
Wellhausen, Das arabische reich, p224-225.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٣١.
Wellhausen, Das arabische reich, p356.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٥٣.
Wellhausen, Das arabische reich, p229.

(٦) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٢٧١.

(٧) الدوري، المقدمة، ص٨١.

(٨) علوي، هادي، شخصيات غير قلقة في الإسلام، ط١، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ١٩٩٧، ص١١٩-١٢٠، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٥٢.
Wellhausen, Das arabische reich, p229.

كان العامل الأهم في الثورة وما تلاها من أحداث في فترة مروان بن محمد، بقدر ما كان تضافر مجموعة من الاتجاهات، فكانت العوامل الدينية والاقتصادية والاجتماعية ككل سببا في استياء الناس، وانقلابهم على بني أمية بشكل عام.

وكانت الأحداث في عهد يزيد الثالث (١٢٦هـ/٧٤٤م) امتدادا للاضطرابات التي بدأت في عهد سلفة، فقد خرجت عليه الأقاليم مطالبين بدم الخليفة المقتول، ومن خلال هذه الاضطرابات نلمس الانقسام في البيت الأموي نفسه، فخرج عليه أهل حمص وأهل فلسطين والأردن، إلا أن يزيد الناقص تمكن من إخضاع هذه الثورات ، وأجبر أهل الأقاليم على البيعة له[١]، وقد توفي بعد ستة أشهر مليئة بالاضطرابات خاصة بين الامويين أنفسهم، ونخص بالذكر بالذكر هنا مروان بن محمد الذي رفض البيعة له والاعتراف به كخليفة.

أما الأخير وهو أخر خلفاء بني أمية، مروان بن محمد الملقب بالحمار[*] (١٢٧-١٣٢هـ/٧٤٤-٧٥٠م)، خرج من أرمينية إلى الجزيرة مطالبا بدم الوليد بن عبد الملك، وبعد مفاوضات مع يزيد بن الولي قبل مبايعة[٢]، ولكن موت الأخير أفسح لمروان بن محمد المجال

---

(١) راجع : الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٢٧٣- ٢٧٣.

(*) هو مروان بن محمد بن مروان بن الحكم، أبو عبد الملك الأموي، ويلقب بمروان الحمار ومروان الجعدي، ويذكر فلهاوزن أن مؤرخي الشام لقبوه بالحمار على سبيل الاستهزاء لأنه يحب أكل الفاونيا (وردة الحمار)، وتشير المصادر إلى تسميته بحمار الجزيرة ، ويذكر البلاذري تحديدا تشبيهه بحمار الأزد، وهو حمار بن مالك بن نصر بن الأزد، وكان جبارا قتالا لا يبالي ما أقدم عليه، فسمي حمار الجزيرة لذلك، فكان يقال: مروان أكفر من حمار الأزد، ويذكر الذهبي أنه لقب بذلك لقولهم: فلان أصبر من حمار في الحروب، ولهذا قيل له مروان الحمار فإنه كان لا يخف له لبد في محاربة الخارجين عليه، ويقال: فلان أصبر من حمار في الحروب، ولهذا قيل له مروان الحمار فإنه كان لا يخف له لبد في محاربة الخارجين عليه، وكذلك لأن العرب تسمي كل مائة سنة حمارا، فلما قارب ملك بني أمية مائة سنة لقبوا مروان بالحمار لذلك وأخذوه من قوله تعإلى في موت حمار العزير: "وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس"، كما لقب بالجعدي نسبة إلى مؤدبه الجعد بن درهم، راجع: القرآن الكريم، سورة البقرة، أية ٢٥٩، البلاذري، أنساب الأشراف، ج٤، ص١٥٩، الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٤٤٣، الذهبي، محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ٥٢ج، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج٨، ص٥٣٣-٥٣٤، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٥٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p231.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٢٩٥.

واستقرت له الخلافة، وقد ترك للمناطق التابعة للشام حرية اختيار ولاتها[١]، ومنهم بدأت الثورة في الشام عليه.

وكذلك أظهر مروان بن محمد ميولا قيسية، وقد مالت قيس كلها له[٢]، مما أبعد كلب عنه، وبطبيعة الحال كان مروان بن محمد يطالب بدم الخليفة المقتول، وكان اليمانية هم عماد الثورة على الوليد وبذلك لم يكسبوا وده، وبذلك "انحرف عن اليمن، وبادأها العداوة فصارت عليه إلبا"[٣]، ويعتبر أيضا نقل عاصمة الدولة إلى حران تصريحا بتشيعه لقيس، إذ كانت حران موطنا للقيسية، كما أن الثورات المختلفة في الشام كانت تأتي من اليمانية، فقد شقوا عصا الطاعة وخرجوا عليه مما أجبره على الاعتماد على رجالات قيس.

وقد ثار اليمانية في الشام بقيادة ثابت بن نعيم الجذامي[*] سنة (١٢٧هـ/٧٤٤م)، فقد كاتب الأخير اليمانية في أمصار الشام وراسلهم حتى اتفقوا على خلع مروان، ويبدوا جليا أن خروجه كان نصرة لليمانية على القيسية، وهو القائل: "أنا الأصفر القحطاني، لست لنعيم إن لم أخل الشام من أولاد قيس"[٤]، وذلك بعد أن استحثه قول مولا لكلب:

أتارك أنت مال الله يأكله ... عير الجزيرة[*] والأشراف تمتهن

أوقد على مضر نارا يمانية ... تشفي الغليل وتحيي بعدها السنن[٥]

ووجه مروان عسكرا لقتاله، فأسره وثلاثة من بنيه، وقتلهم وقطع أيديهم وأرجلهم[١]، كما خرج عليه أيضا أهل حمص وأهل الغوطة[*] وأهل مصر، وما لبث مروان أن أخمد الثورات

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٣١٢.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٩، ص٢٢١، المسعودي، التنبيه، ص٢٨٤.

(٣) المسعودي، التنبيه، ص٢٨٤.

(*) ثابت بن نعيم بن زرعة بن روح بن زنباع بن روح بن سلامة بن حداد بن حديدة الجذامي، من أهل فلسطين وكان رأسا في أهل اليمن، ولاه مروان بن محمد فلسطين، وقد ادعى أنه الأصفر القحطاني (المنتظر)، راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج٩، ص٢٢٥/٢٣٣، ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١١، ص١٤٤،

(٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٩، ص٢٣٣.

(*) يقصد مروان بن محمد.

(٥) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٩، ص٢٣٣.

حتى خرج عليه سليمان بن هشام بن عبد الملك وإخوته سنة (١٢٧هـ/٧٤٤م)، بعد أن أقنعه الجنود المنقلبون على مروان بن محمد بأحقيته بالخلافة، وانضم إليه سبعون ألفا من أهل الشام[٢]، وبطبيعة الحال كان قتال مروان لأبناء سليمان قتالا لكلب وقضاعة[٣]، غير أنه هزم وقُتل ثلاثون ألفا ممن معه، وتحصن سليمان بن هشام في حمص، وتلقى الدعم من اليمانية وعاهدوه على قتال مروان، ولكن ما لبث أهل حمص أن استسلموا بعد حصار عدة أشهر، وانتهى أمر سليمان بن هشام بانضمامه إلى الخوارج[٤]، وبذلك تكون الشام خضعت لمروان بن محمد بالكامل سنة (١٢٨هـ/٧٤٦م).

النزاعات القبلية في خرسان:

لم يكن حال القبائل العربية في خرسان أفضل حالا من العراق، فكانت النزاعات القبلية فيها امتدادا لتلك النزاعات في العراق، خاصة بعد أن نقل زياد بن ابيه خمسين ألفا من أهل العراق إلى خرسان، و"لعلهم لم يكونوا أهدأ الرؤوس"[٥]، فقد عمد زياد إلى ذلك لتخفيف حدة الخلافات بين القبائل، لكن القبائل انتقلت إليها حاملة معها ما تحويه من عصبية وخلافات.

وكما أن الصراعات بين القبائل المتنافسة لم تكن بين مضر واليمن فقط، بل امتدت الخلافات إلى بطون القبائل وفروعها، خاصة الخلاف بين تميم وربيعة ومن ثم تميم والأزد، وبين بطون تميم أنفسهم، وكان طموح القبائل للوصول إلى السلطة دافعا لهم في استمرار القتال، كما كان للخلفاء وسياستهم في تعيين الولاة وعزلهم الأثر الأكبر في إثارة القبائل، وأما عن سلوك الولاة فيها فلم يختلف عن سلوكهم في العراق، فكان الولي ينحاز لقبيلته ويقربها من

---

(١) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٩، ص٢٣٤.

(*) هي الكورة التي منها دمشق، راجع: معجم البلدان، ج٤، ص٢١٩.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٩، ص٢٣٧، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص٣٣٩.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٦٤.

Wellhausen, Das arabische reich, p235.

(٤) للمزيد من التفاصيل حول خروج سليمان بن هشام راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج٩، ص٢٣٧-٢٤٢، الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٣٢٣- ٣٢٧، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٦٦-٣٦٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p237-238.

(٥) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٢٢٦، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٩٦.

Wellhausen, Das arabische reich, p258.

السلطة على حساب غيرها، وقد ازداد الأمر تأزما في عهد الخلفاء المتأخرين، بسبب العداء الشخصي الذي كنه بعض الخلفاء تجاه بعض الشخصيات الفاعلة والبارزة على مستوى القبائل.

وقد أفرد فلهاوزن فصلا تحدث فيه عن القبائل العربية في خرسان تحديدا، وقد بحث فيه علاقة القبائل العربية ببعضها بعض، والخلافات القائمة بينها، خاصة تلك المتعلقة بسلوك الولاة، فتناولها بالتفصيل، وتتبعها بين المصادر المختلفة، ولاحق اختلاف الروايات فيها، كما تناول سياسة الخلفاء تجاه القبائل في خرسان، من خلال تعيين الولاة وعزلهم، وكيف أثرت على عصبية قيس واليمن من جهة، وسلوك الولاة الجدد تجاه الولاة السابقين من جهة أخرى، على حدة الصراع القبلي، حتى لو كانوا من نفس الحزب.

ويرى فلهاوزن في خرسان جزيرة عرب ثانية، إلا أن ظروفها أكثر تعقيدا، وأحداثها أوسع نطاقا، كما أنها ذات نزعات فوضوية على نحو بعيد عن الاكتراث والتقيد بالقيود، فكان عرب خرسان، خاصة تميم، متمسكين بعروبتهم ومعتزين بها(١)، وهذا حال العرب جميعا في تلك الفترة.

وكان على خرسان زمن معاوية بن أبي سفيان قيس بن الهيثم(*)، ثم عين عبد الله بن خازم(*) وكلاهما قيسيان من سليم، وسنة (٤٥هـ/٦٦٥م) جمعت لزياد بن أبيه ولاية البصرة وخرسان وسجستان(٢)، وجعلها أرباعا وعين على كل منها عاملا تابعا له(٣)، ثم جمعها تحت إمرة الحكم بن عمرو الغفاري(*)(١)، وتعاقب أبناء زياد بعد وفاته سنة (٥٣هـ/٦٧٢م) على حكم

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٩٤.

Wellhausen, Das arabische reich, p257.

(*) هو قيس بن الهيثم بن قيس بن الصلت بن حبيب السلمي(٨٥هـ/٧٠٤م): من الخطباء الشجعان، ولي البصرة وخراسان، راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج١٣، ص١١٣.

(*) هو عبد الله بن خازم بن أسماء بن الصلت السلمي البصري، له فتوحات وغزوات، ولي إمرة خراسان لبني أمية، واستمرت ولايته عشر سنين، راجع، الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٨٤.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٢١٧.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص١٢٤

(*) هوالحكم بن عمرو بن مجدع بن حذيم بن الحارث بن نعيلة بن مليك الغفاري، انتقل إلى البصرة في أيام معاوية، فوجهه زياد إلى خراسان، وكان صالحا فاضلا مقداما، فغزا وغنم، وأقام بمرو. ومات بها. وفي

خرسان في أواخر أيام معاوية وأيام خلافة يزيد بن معاوية، فأصبح شرق الدولة العربية أشبه بضيعة يستغلها أبناؤه، معتمدين على العمال والقواد القدماء لإدارة شؤون البلاد(٢).

وقد ازدادت النزاعات القبلية بعد موت معاوية الثاني، فقد أراد سلم بن زياد –والي خرسان آنذاك– أن يبايع الناس حتى يستقيم أمر الناس على خليفة، فبايعوه، ثم ما لبثوا أن نكثوا بيعته بعد شهرين، فاضطر للخروج منها، وخلف عليها المهلب بن أبي صفرة(*) وهو من الأزد(٣)، ولم يكن سلم ميالا لجانب أو لقبيلة على حساب الأخرى، فقد أحبه أهل خرسان لدرجة أنهم سموا في فترة ولايته أكثر من عشرين ألف مولود باسم سلم(٤).

وقد لامه سليمان بن مرثد(*) وهو أحد بني قيس بن ثعلبة، على تولية رجل من اليمن قائلا: "ضاقت عليك نزار حتى وليت رجلا من أهل اليمن"، فولاه مرو الروذ(*) والفارياب والطالقان(*)

المؤرخين من يذكر أن معاوية عتب عليه في شيء فأرسل عاملا غيره فحبسه وقيده فمات في قيوده سنة (٥٠هـ/٦٧٠م)، راجع : الزركلي، الأعلام، ج٢، ص٢٦٧.

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٢٢٦ .

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٩٦.

Wellhausen, Das arabische reich, p258.

(*) هو المهلب بن أبي صفرة ظالم بن سراق الأزدي العتكي (ت٨٣هـ/٧٠٢م)، ولي إمارة البصرة لمصعب بن الزبير. وفقئت عينه بسمرقند. وانتدب لقتال الأزارقة وظفر بهم، ولاه عبد الملك بن مروان ولاية خراسان، فقدمها سنة ٧٩هـ ومات فيها، راجع: الزركلي، الأعلام، ج٧، ص٣١٥.

(٣) الطبري ، تاريخ الطبري، ج، ٥، ص٥٤٥، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٩٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p259.

(٤) الطبري ، تاريخ الطبري، ج، ٥، ص٥٤٥.

(*) سليمان بن مرثد أحد بني سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة بن عكابة، راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج١١، ص٣٣٦.

(*) وهي مدينة قريبة من مرو الشاهجان بينهما خمسة أيام، وهي على نهر عظيم فلهذا سميت بذلك، وهي صغيرة بالنسبة إلى مرو الأخرى، خرج منها خلق من أهل الفضل ينسبون مروروذي ومرّوذي، ومات فيها المهلب بر أبي صفرة ، راجع: الحموي، معجم البلدان، ج٥، ص١١٢.

(*) بلدتان إحداهما بخراسان بين مرو الروذ وبلخ، بينها وبين مرو الروذ ثلاث مراحل، وقال الإصطخري: أكبر مدينة بطخارستان طالقان، وهي مدينة في مستوى من الأرض وبينها وبين الجبل غلوة سهم، ولها نهر كبير وبساتين، راجع: الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص٦.

والجوزجان[*]، وولى أوس بن ثعلبة بن زفر[*] هراة[*]، وهما من بكر، ولقيه عبد الله بن خازم، فسأله عن من ولى في خرسان، فأخبره، فقال: "أما وجدت في مضر رجلا تستعمله حتى فرقت خراسان بين بكر بن وائل ومزون عمان"، وطلب أن يكتب له عهدا على خرسان، وأن يبلغ المهلب بذلك ففعل[١]، ويبرر فلهاوزن خروج المهلب بن أبي صفرة من مرو، لأنه لم تكن له قبيلة تؤيده وتدعمه، وذلك أن الأزد لم يكونوا كثيرين في خرسان[٢]، وفي هذا دلالة على قلة القبائل اليمنية في خرسان تلك الفترة.

ووقفت تميم إلى جانب ابن خازم في قتال بكر بن وائل[*] عند دخوله خرسان، بالرغم من أنه مضري[٣]، وذلك بسبب العداء القديم بين القبيلتين، أما قتال ابن خازم لبكر فكان بسبب اعتراض سليمان بن مرثد على ولاية ابن خازم خرسان لابن الزبير، فقال عن الأخير: "ليس ابن الزبير بخليفة، وإنما هو عائذ بالبيت"[٤]، وحارب ابن خازم سليمان بن مرثد وأخيه عمرو،

(*) الجوزجان: كورة واسعة من كور بلخ بخراسان، وهي بين مرو الروذ وبلخ، راجع: الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص١٨٢.

(*) هو أوس بن ثعلبة بن زفر بن الحارث التيمي من ربيعة، صاحب قصر أوس بالبصرة، وكان شاعرا، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٩، ص٤٠٥.

(*) مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن خراسان، راجع، الحموي ، معجم البلدان، ج٥، ص٣٩٦.

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٥٤٦ .

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٩٧-٣٩٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p259.

(*) قبيلة عظيمة من العدنانية، تنسب إلى بكر بن وائل ابن قاسط بن هنب بن أفصى بن دعميّ ابن جديلة بن أسد بن نزار بن معد بن عدنان، والعداء بين بكر وتميم قديم، فكانت بينهما أيام وحروب في الجاهلية امتدت إلى الفترة الإسلامية، من أيامهم مع تميم في الجاهلية في موضع يقال له: السفح، ووقعة كانت بينهما في الصّليب ، ويوم العظالى ويوم السفار، ويوم الستار، ومن ايامهم مع تميم في الإسلام يوم القرقيط، راجع: الميداني، أحمد بن محمد (ت٥١٨هـ/١١٢٤م)، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، ٢ج، (د.ط)، دار المعرفة، بيروت، ج٢، ص٤٣٠-٤٤٠، كحالة، عمر، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، ٥ج، ط٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج١، ص٩٤.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٩٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p259-260.

(٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ج١٣، ص٣١٢.

فلجات بكر بن وائل إلى أوس بن ثعلبة في مدينة هراة، وبايعوه على قتال ابن خازم وإخراج مضر من خرسان سنة (٦٤هـ/٦٨٣م)[١].

ورغم محاولة ابن خازم مفاوضة بكر إلا أنهم تشددوا في مطالبهم، والتي كانت خروج مضر من خرسان، وأن لا يدعو لهم داع، أو أن يتنازلوا عن سلاحهم وكل ما يحملون من ذهب وفضة، وكان رد ابن خازم "أن ربيعة لم تزل غضابا على ربها منذ بعث الله النبي من مضر"[٢]، وقاتلهم مدة تزيد على السنة، وقتل منهم ثمانية آلاف قتيل[٣]، وتشير الروايات أن الذي تشدد من بني بكر بن وائل كان مواليهم من بني صهيب، وهم من رفض صلح ربيعة ومضر وأجبروا أوس بن ثعلبة على قتال ابن خازم[٤]، وفي هذا دلالة على تدخل الموالي في شؤون القبائل وخلافاتها.

وفي سنة (٦٥هـ/٦٨٤م) انقلبت تميم على عبد الله بن خازم، فبعد أن أعانته على ربيعة، وصفت له خرسان بفضلهم، جفاهم ومنعهم من الاستقرار في هراة، وقتل رجلين منهم بالسياط، فما كان من تميم إلا أن قتلت ابنه محمد ولم يشفع له أن أمه تميمية[٥]، وتشير الروايات إلى أن ابن خازم تمكن من حصارهم وقتل منهم ما بين السبعين والثمانين فارسا[٦]، فكان الأحنف بن قيس إذا ذكرهم قال: "قبح الله ابن خازم! قتل رجالا من بني تميم بابنه، صبي وغد أحمق لا يساوي علقا، ولو قتل منهم رجلا به لكان وفى"[٧].

ويبدو أن عبد الملك بن مروان استفاد من الحرب بين تميم وابن خازم، فبعد أن رفض الأخير عرض عبد الملك عليه بولاية خرسان سبع سنين مقابل البيعة له، أرسل عبد الملك إلى

---

(١) الطبري ،تاريخ الطبري، ج٥، ص٥٤٧

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٥٤٨، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٩٨.
Wellhausen, Das arabische reich, p26.

(٣) ابن الأثير، الكامل، ج٣، ص٢٤٧.

(٤) الطبري، ج٥، ص٥٤٧-٥٤٨.

(٥) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٦٢٣- ٦٢٦، ابن الأثير، الكامل، ج٣، ص٢٨٧-٢٨٨.

(٦) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٧٧-٧٨ ، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٠١.
Wellhausen, Das arabische reich, p261.

(٧) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٨٠.

بكير بن وشاح خليفة ابن خازم في خرسان وهو من تميم، وعهد له بولاية خرسان، فانقلب على ابن خازم، وخلع ابن الزبير، ودعا لعبد الملك[١].

وكانت رأس ابن خازم سببا في الخلاف بين بني تميم أنفسهم[٢]، فبعد أن قتل سنة (٧٣هـ/٦٩٢م)، أرسل بحير بن ورقاء[*] إلى عبد الملك يبلغه بقتل ابن خازم ولم يبعث الرأس، إلا أن بكير بن وشاح[*] أراد أخذ الرأس فضرب بحير وحبسه، وبعث بالرأس لعبد الملك مدعيا قتله لابن خازم[٣]، ويبدو أن مسألة قتل ابن خازم كانت ستفسح المجال لكسب مكانة لبحير عند عبد الملك، وبالتالي ينال منها السلطة، إلا ان بكير قطع الطريق عليه مما سبب العداء بينهما.

وتسبب العداء بين بكير وبحير في انقسام بطون تميم بين مؤيد لبحير وأخر لبكير، فصارت مقاعس والبطون يتعصبون لبحير، وتعصب بنو عوف والأبناء لبكير، إلا أن عرب خرسان خافوا أن تفسد البلاد ويقهرهم العدو من المشركين، فأرسلوا إلى عبد الملك سنة (٧٤هـ/٦٩٣م) أن يعين واليا قرشيا، يكون فوق تباغض القبائل وتحاسدها، فولى عليهم أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد[*] الأموي[٤].

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص١٧٦

(٢) وقد بدأ الأمويين عادة حمل الرؤوس المقطوعة ، فأول رأس حمل في الإسلام رأس عمر بن الحمق أحد أتباع علي بن أبي طالب، وقد قتله زياد بن أبيه، كما حملت رؤوس الحسين وأصحابه بعد كربلاء، فسير بها إلى عبيد الله بن زياد ثم إلى دمشق وقدمت للخليفة آنذاك، راجع: العلوي، هادي، من تاريخ التعذيب ص٢٠.

(*) أحد الأشراف والقواد بخراسان، وهو الذي حارب ابن خازم السلمي وظفر به، وهو الذي تولى قتل بكير بن وشاح بأمر أمية بن عبد الله الأموي، فعمل عليه طائفة من رهط بكير فقتلوه سنة إحدى وثمانين، راجع: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق بشار عوّاد معروف، ١٥ج، ط١، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م، ج٢، ص٩٢٦، الزركلي الأعلام، ج٢، ص٤٤.

(*) هو بكير بن وشاح الصيرمي، من بني عوف بن سعد، عهد له عبد الملك بولاية خرسان، واستمرت ولايته سنتان، وهو قاتل أمية بن عبد الله والي خرسان بعده، راجع، الطبري، ج٦، ص٣١١.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص١٧٦، ١٧٧، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٠٢.
Wellhausen, Das arabische reich, p262.

(*) أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد الأموي القرشي من أشراف عصره، ولي خراسان لعبد الملك بن مروان، وقتل سنة (٨٧هـ/٧٠٦م)، راجع الزركلي، الأعلام، ج٢، ص٢٣.

(٤) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص١٩٩-٢٠٠، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٠٢.

ورغم أن أمية حاول استمالة بكير وكان قد ولاه طخارستان(*)، وغزو ما وراء النهر، إلا أنه غدر به، فقال عتاب اللقوة(*) لبكير: إنا قتلنا أنفسنا وعشائرنا حتى ضبطنا خراسان، ثم طلبنا أميرا من قريش يجمع أمرنا، فجاءنا أمير يلعب بنا يحولنا من سجن إلى سجن، قال: فما ترى؟ قال: احرق هذه السفن، وامض إلى مرو فاخلع أمية، وتقيم بمرو تأكلها إلى يوم ما"، وانتهز بكير فرصة خروج أمية إلى بخارى فأحرق سفنه ودعا إلى خلعه(١).

فصالح أمية أهل بخارى وعاد لقتال بكير، وعاتب من معه من بني تميم قائلا: "ألا تعجبون من بكير! إني قدمت خراسان فحذرته، ورفع عليه وشكي منه، وذكروا أموالا أصابها، فأعرضت عن ذلك كله، ثم لم أفتشه عن شيء ولا أحدا من عماله، ثم عرضت عليه شرطتي فأبى، فأعفيته، ثم وليته فحذرته، فأمرته بالمقام وما كان ذلك إلا نظرا له، ثم رددته إلى مرو، ووليته الأمر، فكفر ذلك كله، وكافأني بما ترون"، فرمى بعض بني تميم اللوم على عتاب اللقوة(٢).

واستمر الخلاف بين بني تميم، بعضهم مع الوالي القرشي، والآخرين مع بكير بن وشاح، إلى أن طلب الأخير الصلح فصالحه أمية على ان يقضى عنه أربعمائة الف، ويصل أصحابه ويوليه أيضا، أي كورة يشاء في خرسان، وطلب له الأمان من عبد الملك، ويبدو أن زلات بكير كثرت وكان بحير ينقلها واحدة تلو الأخرى لأمية، فحبسه أمية وطلب من تميم قتله فرفضوا ذلك

Wellhausen, Das arabische reich, p262.

(*) هي ولاية واسعة كبيرة تشتمل على عدة بلاد، وهي من نواحي خراسان، وهي طخارستان العليا والسفلى، فالعليا شرقي بلخ وغربي نهر جيحون، وبينها وبين بلخ ثمانية وعشرون فرسخا، وأما السفلى فهي أيضا غربي جيحون إلا أنها أبعد من بلخ وأضرب في الشرق من العليا، راجع: الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص٢٣.

(*) هو عتاب اللقوة الغداني، استدان ليخرج مع بكير، وعندما علم أمية بن عبد الله والي خرسان بأمر مشورته، أرسل في طلبه ولامه على ذلك، فتعلل بالدين، وأدى عنه دينه،الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣١٥.

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣١١-٣١٣.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣١٣.

إلا بحيرا[١]، فجنى بذلك على نفسه فاجتمع عليه آل بكير من الأبناء لأخذ الثأر منه وقتلوه، وذلك سنة (٨١هـ/٧٠٠م)[٢].

ولم تهدأ الخلافات بين بطون تميم إلا بعد أن ولى الحجاج المهلب بن أبي صفرة على خرسان، ويعتقد فلهاوزن أن أهمية وجود المهلب في خرسان تكمن في أنه نقل الأزد قبيلته معه إليها، وكان لانتقال الأزد إلى خرسان أثر في تغير موازين القوى بين القبائل، فقد تحالف الأزد مع بكر وربيعة، مقابل حلف قيس وتميم[٣]، فكان الحلف الأول اليمن والثاني مضر، وبالتالي رجحت كفت اليمن على مضر، وربيعة على تميم، ونالوا الدعم المؤيد بسلطة الوالي آنذاك.

ولم تدم ولاية المهلب طويلا، فبعد وفاته سنة (٨٢هـ/٧٠١م) ترك أمر قبيلته لابنه يزيد، وأقره الحجاج على ولاية خرسان، إلا أن الحجاج ما لبث أن عزله سنة (٨٥هـ/٧٠٤م) وعين أخيه المفضل واستمر في ولايته تسعة أشهر إلى أن عزله الحجاج بعد أن قضى على موسى بن عبد الله خازم[٤].

ويبدو أن المهالبة قبل المفضل أدركوا أهمية الإبقاء على موسى كعدو دائم لهم، حيث كانوا على يقين بأنهم لن يبقوا في ولاية خرسان إن قضوا عليه، كما أنهم لن يطيقوا وال قيسي عليهم، فها هو المهلب يوصي أبناءه قائلا: "إياكم وموسى، فإنكم لا تزالون ولاة هذا الثغر ما أقام هذا الثط بمكانه، فإن قتل كان أول طالع عليكم أميرا على خراسان رجل من قيس"[٥].

ويرى فلهاوزن أن المهلب ويزيد ابنه كانا مقتنعين أنهما لن يطيقوا واليا قيسيا إذا ذهب موسى، لأن أهواء قيس كانت إلى جانبه[٦]، إلا أن موسى قد جمع إلى جانبه ثمانية آلاف من

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣١٦-٣١٧.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣٣١، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٠٣-٤٠٤.
Wellhausen, Das arabische reich, p263.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٠٨.
Wellhausen, Das arabische reich, p266.

(٤) حول سبب عزل الحجاج ليزيد بن المهلب، راجع: الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣٩٣-٣٩٧.

(٥) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٤٠٣.

(٦) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٠٩.
Wellhausen, Das arabische reich, p267.

تميم وقيس وربيعة واليمن أي أن قيس واليمن[١]، وليس قيس فقط وهذا شكل التهديد الأكبر للمهالبة.

وقد تحقق ما خشيه المهلب وابنه يزيد من بعده، فما أوشك المفضل أن ينتهي من حرب موسى بن عبد الله إلا وعزله الحجاج، وعين قتيبة بن مسلم الباهلي[*] سنة (٨٦هـ/٧٠٥م) وهو من قيس. ويعتقد فلهاوزن أن كفة تميم وقيس رجحت من جديد، وانكسرت شوكة الأزد وربيعة[٢]، إلا أن قتيبة استغل القبائل في خرسان ووجههم نحو الفتوحات، ولم يترك لهم مجالا للخلافات القبلية.

ويمكن أن يلمح القارئ ميولا قيسية عند الحجاج من خلال عزل ابن المهلب وثورة ابن الأشعث من قبله، إلا أن ذلك لا يكفي لنقول أن الحجاج كان ميالا لقيس على حساب اليمن، وبالرجوع إلى ثورة ابن الأشعث، نجد تضافر القبائل العربية في العراق على قتال الحجاج من قيس ويمن، في حين نلمح من خلال الروايات نزعة يمنية ظاهرة عند ابن المهلب، خاصة في تعامله مع اتباع ابن الأشعث، والتي كانت أحد أسباب نقمة الحجاج عليه[٣].

واستمر قتيبة في ولاية خرسان إلى أن مات الوليد بن عبد الملك سنة (٩٦هـ/٧١٤م)، وكان قد جنى على نفسه حين أيد الوليد في رغبته عزل أخيه سليمان عن ولاية العهد وأخذ البيعة لابنه عبد العزيز[٤]، فلما تولى سليمان الخلافة توقع الأسوأ منه، فثار قتيبة في خرسان، وانتظر تأييد القبائل له وهم جنده، فلم يجبه أحد، ومن شدة غضبه عليهم شتم جميع القبائل،

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٤٠٣.

(*) أبو حفص قتيبة بن مسلم بن عمرو بن الحصين بن ربيعة الباهلي، وإلى خراسان زمن عبد الملك بن مروان من جهة الحجاج بن يوسف، وكان من شجعان العرب ورجالاتهم حزما ورأيا ونبلا وفصاحة، وكان أكثر فتوح بلاد ما وراء النهر بسببه مثل سمرقند ونسف وكش وخوارزم وغيرها من البلاد، وتنسب قبيلة باهلة إلى باهلة بنت صعب بن سعد العشيرة، حيث نسب إليها بنوها من زوجها مالك بن أعصر ابن سعد بن قيس عيلان، وكان النسب إلى باهلة حطة عند العرب، كما تضرب الأمثال بلؤمهم إلى أن ظهر فيهم قتيبة بن مسلم فأزال هذا عنهم، راجع: السمعاني، الأنساب، ج٢، ص٧٠-٧١، الزركلي، الأعلام، ج٢، ص٤٢.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٠٩.

Wellhausen, Das arabische reich, p267.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣٧٩.

(٤) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٤٩٨-٤٩٩

فلامه أهل بيته فرد عليهم قائلا:" لما تكلمت فلم يجبني أحد غضبت، فلم أدر ما قلت، إن أهل العالية كإبل الصدقة قد جمعت من كل أوب، وأما بكر فإنها أمة لا تمنع يد لامس، وأما تميم فجمل أجرب، وأما عبد القيس فما يضرب العير بذنبه، وأما الأزد فأعلاج، شرار من خلق الله، لو ملكت أمرهم لوسمتهم"[١]، وبذلك أثار قتيبة سخط القبائل عليه وخسر تأييدهم وانتهى الأمر بقتله[٢].

ويعتقد فلهاوزن أن قتيبة أراد أن يبقى في منصبه، وأراد من القبائل ان يدعموه في ذلك، وليس من السهل أن يحصل على دعم القبائل في وجه الخلافة، خاصة أنه لم يكن له قبيلة قوية يستند عليها، كما أنه خسر دعم قيس[٣]، ويضاف إلى ذلك أن بقاء قتيبة في السلطة يتعارض مع طموح القبائل في الوصول إليها، فوصول رجل من الأزد للسلطة على سبيل المثال سيكون بالنسبة للأزد أفضل من قتيبة، وهو ما حدث فعليا فقد جمعت ليزيد بن المهلب العراق وخرسان زمن سليمان بن عبد الملك، وبذلك وصلت الأزد إلى السلطة.

وبقي يزيد في ولاية خرسان إلى وفاة سليمان سنة (٩٩هـ/٧١٦م) ، وفي خلافة عمر بن عبد العزيز، عزل يزيد بن المهلب في أموال كتب بها إلى سليمان، وطلب منه أن يؤديها كونها حق للمسلمين، فلم يفعل فحبسه، وتشير الروايات أن عمر قد أراد نفي يزيد بن المهلب إلى دهلك[*] بعد أن أبى أن يؤدي ما عليه من مال، إلا أنه تراجع عن ذلك خشية أن يغضب الأزد ويقرروا انتزاعه[٤]، كما أنه لزم الحياد في سياسته مع القبائل، فلم يظهر العداء للأزد وإن زال نفوذهم بزوال الولاية عن يزيد.

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٥١١.

(٢) راجع خبر مقتل عقبة بن مسلم في الطبري، ج٦، ص٥٠٦-٥٢٠.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٢١.

Wellhausen, Das arabische reich, p276.

(*) جزيرة في بحر اليمن، وهي مرسى بين بلاد اليمن والحبشة، بلدة ضيّقة حرجة حارة كان بنو أمية إذا سخطوا على أحد نفوه إليها، راجع: الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص٤٩٢.

(٤) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٥٥٨.

عين عمر بن بد العزيز على خرسان الجراح بن عبد الله الحكمي[*]، وبقي في ولايته إلى أن عزله سنة (١٠٠هـ/٧١٩م)، وقد اشتكى أبي الصيداء[*] – وكان من الموالي– لعمر شدة هذا الوالي واصفا إياه بأنه سيف من سيوف الحجاج، كما اشتكى له حال الموالي وتعسفه بهم، والأهم إظهاره للعصبية، فقال هذا المولى واصفا حاله: "يا أمير المؤمنين، عشرون ألفا من الموالي يغزون بلا عطاء ولا رزق، ومثلهم قد أسلموا من أهل الذمة يؤخذون بالخراج، وأميرنا عصبي جاف يقوم على منبرنا، فيقول: أتيتكم حفيا، وأنا اليوم عصبي! والله لرجل من قومي أحب إلي من مائة من غيرهم"، وعين عليها عبد الرحمن بن نعيم القشيري وهو من قيس[١].

إلا أن هذا لم يدم طويلا، ففي عهد يزيد بن عبد الملك جعل الانتقام من المهالبة وأتباعهم دافعا له، وظهر ذلك جليا من خلال القضاء على ثورتهم في العراق، ولم يقتصر الأمر على المهالبة فقط، بل امتد الامر ليشمل الأزد في خرسان ممن لم يشتركوا في الثورة، وذلك بسب تأثره بما حدث لآل الحجاج فكان القضاء على المهالبة بمثابة إعلان حرب على قبائل اليمن، وزاد في ذلك تعيين عمر بن هبيرة وال على العراق وخرسان[٢].

ويرى فلهاوزن في موقف عمر بن هبيرة من سعيد الحرشي[*] عامله على خرسان، مظهرا من مظاهر العداء بين رجال قيس الذين سيطروا بشكل كامل في عهد يزيد بن عبد الملك، ومع ذلك كانوا يدا واحدة على من تعرض لقيس[١].

(*) جرّاح بن عبد الله بن جعادة بن أفلح ابن الحارث بن درّة بن حدقة بن مظّة، أبو عقبة الحكمي، أحد الأشراف الشجعان، دمشقي الأصل والمولد، ولي البصرة في أيام الوليد بن عبد الملك للحجاج، ثم ولي العراق في أيام سليمان خلافة ليزيد بن المهلب، ثم ولي خراسان وسجستان لعمر بن عبد العزيز،وعزله لشدة بلغته عنه، فأقام إلى أن ولاه يزيد بن عبد الملك إمارة أرمينية، توفي سنة ١١٢هـ/٧٣٠م، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٧٢، ص٦٥، الزركلي، الأعلام، ج٢، ص١١٥.

(*) اسمه صالح بن طريف، ويكنى أبو الصيداء، وهو من الموالي من بني ضبة، كان فاضلا في دينه، راجع: الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٥٥٩.

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٥٥٩، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص١٠٦، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٢٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p282.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣١٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p201.

(*) سعيد بن عمرو الأسود بن مالك بن كعب بن الحريش، ولي إمرة خراسان من قبل عمر بن هبيرة سنة ١٠٣هـ/٧٢١م، ثم بلغ ابن هبيرة أنه يكاتب الخليفة ولا يعترف بإمارته، فعزله وسجنه، فلما ولي خالد

وفي بداية خلافة هشام بن عبد الملك، وقعت حرب قبلية في خرسان بين اليمانية والمضرية وربيعة في البروقان(*) من أرض بلخ(*)، وذلك لتباطؤ بكر والأزد عن نصرة مسلم بن سعيد الكلابي(*) عامل خرسان في حملته لغزو ما وراء النهر، فأرسل إليهم نصر بن سيار(*)، فأحرق أبواب قادتهم، فتجمعوا في البروقان، فأرسل نصر إلى أهل بلخ: "قد أخذتم أعطياتكم فالحقوا بأميركم، فقد قطع النهر"، فانضمت مضر إلى نصر، أما اليمن (ربيعة والأزد) فقد انضموا إلى عمرو بن مسلم الباهلي(٢)، وهو أخ لقتيبة بن مسلم، وهنا استغلت اليمن غضب قبيلة باهلة على مضر، وذلك لمقتل قتيبة بن مسلم في عهد سليمان بن عبد الملك، وانسحبت ربيعة من القتال، مما أدى إلى هزيمة الأزد، أما عمرو بن مسلم، فقد أراد نصر بن سيار قتله، إلا أنه عاد عن ذلك خشية شماتة بكر بن وائل بهم(٣).

ويذكر فلهاوزن هذه الحادثة في عهد يزيد بن عبد الملك، وبالرجوع للطبري نجدها في خلافة هشام بن عبد الملك، وكان عامله حينها على العراق وخرسان خالد القسري سنة

القسري العراق أخرجه من السجن وأكرمه فلما هرب ابن هبيرة من سجن خالد، بعث خالد سعيدا في أثره فلم يدركه إلا بعد قدومه على هشام وقدم سعيد على هشام وقدم سعيد على هشام وولاه عزو الخزر، وكان تقيا بطلا وصفه ابن هبيرة بفارس قيس. راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٢١، ص٢٤٥، الزركلي، الأعلام، ج٣، ص٩٩.

(١) تشير الروايات أن ابن هبيرة سجن الحرشي وعذبه لاستخراج أمواله، وقد عذب الحرشي بأن نفح في بطنه النمل، وكان يقول حين عزله: لو سألني عمر درهما يضعه في عينه ما أعطيته، فلما عذب أدى. راجع: الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص١٦، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٣١.

Wellhausen, Das arabische reich, p283.

(*) قرية من نواحي بلخ، راجع ، الحموي، معجم البلدان، ج١، ص٤٠٥.

(*) مدينة مشهورة بخراسان، وهي أجلّ مدنها وأكثرها خيرا وأوسعها غلّة، المرجع السابق: ج١، ص٤٧٩.

(*) مسلم بن سعيد بن أسلم بن زرعة بن عمرو بن خويلد الصعق الكلابي، راجع: الطبري، ج٧، ص١٨، ابن الأثير، الكامل، ص

(*) نصر بن سيار بن رافع بن حري بن ربيعة الكناني، شيخ مضر بخراسان، ووالي بلخ، ولاه هشام بن عبد الملك خراسان سنة ١٢٠هـ/٧٣٧م، بعد وفاة أسد بن عبد الله القسري، توفي سنة (١٣١هـ/٧٤٨م)، راجع: الأعلام للزركلي، ج٨، ص٢٣.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٣٠- ٣١.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٣١.

(١٠٦هـ/٧٢٤م). ويخلط فلهاوزن بين الواقعة السابقة، وبين الخبر المتعلق بعزل مسلم بن سعيد وتعيين أسد القسري، فكان مسلم حينها يغزو فرغانة حين وصله خبر عزله(١).

وكان أسد القسري شأنه شأن أخيه خالد ميالا لليمن، فكان "شديد العصبية لا يملك إلا نفسه"(٢)، وعبر عن ذلك في أحد خطبه متفاخرا بقوله: "أمير المؤمنين خالي، وخالد بن عبد الله أخي، ومعي اثنا عشر ألف سيف يمان"(٣)، وقد أساء إلى زعماء مضر ومعهم نصر بن سيار، فضربهم بالسياط، وحلق رؤوسهم ولحاهم، وأرسل بهم إلى أخيه خالد، والذي بدوره لامه على عدم قتلهم، مما سبب في نقمة هشام عليه فعزله(٤).

واستعمل هشام أشرس بن عبد الله السلمي(*) على خرسان، وبالرغم من أن هذا الوالي كان قيسيا، إلا أنه كان محايدا في تعامله مع القبائل، وابتعد عن العصبية، فلم يجلب المنفعة لقيس، ثم عزله سليمان وعين الجنيد بن عبد الرحمن المري(*) سنة (١١١هـ/٧٢٩م)، وقد أظهر الأخير تعصبه لمضر فلم يستعمل إلا مضريا(٥)، وعزله هشام سنة (١١٦هـ/٧٣٤م)، لأنه تزوج الفاضلة بنت يزيد بن المهلب، فغضب عليه، وولى عاصم بن عبد الله(*) خراسان

---

(١) راجع خبر عزل مسلم بن سعيد في : الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٣٧، وقارنه في ما أورده فلهاوزن عن الحادثة، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٣٢- ٤٣٣.
Wellhausen, Das arabische reich, p283.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٩، ص٧٩.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٤٧.

(٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٩، ص٧٩، الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٤٧، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص١٨٤.

(*) أمير فاضل، كان يسمى "الكامل" لفضله، ولاه هشام بن عبد الملك إمارة خراسان في الفتة ما بين (١٠٩-١١٢هـ/٧٢٧-٧٣٠م) وسر به الناس، راجع: الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٥٢، الزركلي، الأعلام، ج١، ص٣٣١.

(*) جنيد بن عبد الرحمن بن عمرو بن الحارث المري الدمشقي، استعمله هشام بن عبد الملك على السند وخراسان فمات بها وكان من الأجواد الممدوحين، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١١، ص٣٢٢، الزركلي، الأعلام، ج٢، ص١٤٠.

(٥) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٦٩.

(*) عاصم بن عبد الله بن يزيد الهلالي من صحابة هشام بن عبد الملك ولاه غزو الصائفة إلى الروم وولاه خراسان وقدم مع مروان بن محمد دمشق حين طلب الخلافة، راجع: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٢٥، ص٢٥٤.

وكان قيسيا، وأمره بقتله إلا أن الجنيد قد مات بسقى البطن قبل وصول عاصم، فحبس الأخير عمال الجنيد وعذبهم[١].

وما لبث إلا وعزله هشام سنة (١١٧هـ/٧٣٥م)، وضم ولاية خرسان إلى العراق، إذ كانت تابعة للخليفة نفسه في تلك الفترة، وكان ذلك بنصيحة عاصم نفسه، فكتب للخليفة يشير عليه بذلك فكان سببا في عزله[٢]، فعين خالد القسري أخاه أسد للمرة الثانية، والذي بدوره حبس عاصم وعذبه، واستخرج منه مئة ألف درهم[٣]، وكرر أسد سياسته الأولى فرجحت كفة اليمن مرة أخرى، وبقي في ولاية خرسان إلى أن مات سنة (١٢٠هـ/٧٣٧م).

واستخلف هشام نصرا بن سيار[*] على خرسان سنة (١٢١هـ/٧٣٨م)، ويعتقد فلهاوزن أن اختيار نصر كان لأنه لم تكن له قبيلة قوية يستند عليها في خرسان، فهو من كنانة التي كانت قليلة العدد في خرسان، ألا أن كنانة تشترك في النسب مع تميم في خندف[*]، فعزل عمال القسري وعين مكانهم خندفيين[٤]، وبالرغم من أن نصر لم تكن له قبيلة تدعمه في خرسان إلا أن هذا السبب لم يكن كافيا لاختياره، فقد رفض هشام سلم بن قتيبة؛ لأنه لم تكن له قبيلة تدعمه، ورأى هشام أن هذا سبب مقتل أبيه قتيبة بن مسلم[٥].

فلم يكن اختيار الولاة يستند على فكرة أن الوالي الذي لم تكن له قبيلة تدعمه سيكون محايدا، فخالد القسري وأخيه لم يكونا من قبيلة نابهه، وقد أظهرا التعصب لليمانية إلا أن هذا لم

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٩٣-٩٤، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٣٨- ٤٣٩.
Wellhausen, Das arabische reich, p287-288.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٩٩.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص١٠٤، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٤٤.
Wellhausen, Das arabische reich ,p291.

(*) كان والي خرسان قبل نصر بن سيار جعفر بن حنظلة البهراني، وعمل أربعة أشهر وعزله يوسف بن عمر في بداية ولايته العراق بعد خالد القسري، راجع: الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص١٤١/ ١٥٤.

(*) أم جاهلية، وهي ليلي بنت حلوان بن عمران الملقبة بخندف، من قضاعة، ينسب إليها بنوها من زوجها "إلياس بن مضر" من العدنانية. قال الشريشي: وهي أم عرب الحجاز، وجميع ولد إلياس من خندف. ولخندف ينسبون، راجع: الزركلي، الاعلام، ج٥، ٢٤٩.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٥١.
Wellhausen, Das arabische reich, p296.

(٥) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص١٥٤.

يكن سببا كافيا لتنحيتهما عن السلطة بالنسبة لهشام، فخالد بقي واليا على العراق خمسة عشر عاما، أما أخيه أسد فقد تولى خرسان مرتين، وحتى نصر بن سيار فمن المعروف أنه شيخ مضر(١)، فمن الطبيعي أن يتخذ جانب قيس.

وتشير الروايات إلى أن هشام تعمد تعيين وال من قيس، فحين طلب المشورة ممن له علم بأهل خرسان، ذكرت له أسماء من اليمن وربيعة فلم يعجبه، فلاحظ ذلك من يشاوره، فقال: "كره ربيعة واليمن، فأرميه بمضر"(٢)، كذلك أرسل يوسف بن عمر والي العراق مجموعة من الأسماء من ضمنها نصر بن سيار، وأطرى القيسية وذكر قلة عشيرة نصر، فرد هشام كان: "قد فهمت كتابك وإطراءك القيسية ، وذكرت نصرا وقلة عشيرته، فكيف يقل من أنا عشيرته! ولكنك تقيست علي، وأنا متخندف عليك، ابعث بعهد نصر، فلم يقل من عشيرتُه أمير المؤمنين، وإن تميما أكثر أهل خراسان"(٣)، في هذا ما يدل على أن هشام لم يكترث بأمر القبائل وما يتصل بهم من عصبية، فكان يتنقل ببساطة بين اليمنية والقيسية دون اتخاذ موقف حاسم، مما أدى إلى ازدياد الخلاف والتوتر في خرسان، وهذا كان له أثر في ميل عرب خرسان إلى نصرة دعاة العباسيين.

ويرى فلهاوزن أن التغيير المستمر والمفاجئ من والي إلى أخر، بات عائقا أمام تنفيذ سياسة متصلة، فكان الحكم أمرا شخصيا، وأشبه بسياسة نهب، يسرع الوالي إلى استثمارها(٤)، فكان الوالي اللاحق يعذب من يسبقه ويستولي على أمواله، وكذلك يفعل بعماله، بحجة استرداد مال الدولة الذي كان تحت تصرفه.

وقد أقرّ الوليد بن يزيد نصر بن سيار على خرسان وأفرده بها، لكن يوسف بن عمر اشترى منه نصرا وعماله، فرد إليه الوليد ولاية خراسان(٥)، إلا أن نصرا سمع بمقتل الوليد

---

(١) تشير الروايات أن جعفر بن حنظلة البهراني والي خرسان قبل نصر بن سيار، ولاه بخارى، فشاور البختري بن مجاهد وهو مولاى بني شيان ، فأشار عليه بالرفض، فسأل عن السبب، فقال البختري: لأنك شيخ مضر بخراسان، الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص١٥٥.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص١٥٦.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص١٥٦-١٥٧.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٣٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p280.

(٥) الطبري، تاريخ الطبري،ج٧، ص٢٢٤، ابن الأثير،، الكامل، ج٤، ص٢٨٩.

واستمر في ولاية خرسان، وأخذ يقرب القبائل ويجمع بين قيس واليمن، فحاول أخذ مقوف الحياد بأن أعد قيسا لربيعة وتميما للأزد، وبقيت كنانة، ليس لها من يكافئها[١]، ولم يدم هذا طويلا، فما لبث أن ثار الأزد وربيعة على نصر، ويرى فلهاوزن أن الأزد منذ سقوط المهالبة يقفون في صفوف المعارضة لبني أمية، فكانوا أقرب للتأثر بالثورة من قبائل مضر[٢].

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٢٨٠، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٥٨-٤٥٩.

Wellhausen, Das arabische reich, p301.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٨٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p321.

الفصل الثالث
آراء فلهاوزن حول الموالي في المجتمع العربي الإسلامي في ظل الخلافة الأموية

كان للعرب والموالي – الثنائية الأبرز في المجتمع العربي الإسلامي في العصر الأموي- دور فاعل في سقوط دولة بني أمية، ويمكن القول أنها ثنائية السائد والمهمش، السيد والتابع في المجتمع، ونستطيع ملاحظة ذلك حتى من خلال التعريف الاصطلاحي لتسمية الموالي، إذ كان الموالي في المجتمع مسلمين من الدرجة الثانية.

وتكمن خطورتهم على الدولة بدورهم الفاعل في الثورات والفتن تحديدا في العصر الأموي، حيث كانوا مؤازرين لأية حركة ثورية ضد الدولة الأموية ، كما كان لهم دور فاعل في الحركة الفكرية، وبرز هذا كرد فعل على استعلاء العرب عليهم وازدرائهم لهم، ولكسب مكانة في المجتمع، وقد ظهرت الشعوبية(*) التي "تبغض العرب وتفضل العجم"(١)، كتيار ارتبط بشكل مباشر بالموالي، يناوئ القومية العربية والتعصب للعروبة، ونستطيع أن نلمح مقدمات وإرهاصات هذا التيار في العصر الأموي .

ويعرف فلهاوزن لفظة الموالي بأنها: التسمية التي كانت تطلق على من دخل الإسلام من غير العرب وألحق بالقبائل العربية(٢)، ويتفق مع فلهاوزن في تعريفه السابق العديد من

(*) هي تعبير عن الوعي القومي للشعوب الأخرى غير العربية خاصة الفرس، ظهرت بين الكتاب والشعراء والمؤرخين، وسعت عن طريق الترجمة والتأليف لبعث التراث الإيراني والتمجيد هو للطعن بكل ما يتصل بالعرب من مثل ومآثر، والتسمية ليست جديدة واستخدمت من قبل، لكن تم إلباسها معنى جديد، فالشعوبية هم في الأصل الخوارج الذين ذهبوا لأسباب دينية إلى إنكار وجود أي تفاضل بين القبائل والشعوب، وبذلك عارضوا دعوا حصر الخلافة في قريش، راجع: الدوري، المقدمة، ص١٠١، جب، تاريخ الحضارة، ص٨٨.

(١) القرطبي، محمد بن أحمد (ت٦٧١هـ/١٢٧٣م)، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ٢٠ج، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م، ج١١، ص١٨٩.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣٧٠-٣٧١، فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص٢١١.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien,P79 ،Wellhausen, Das arabische reich, p310.

الباحثين[١]، ويستعمل مصطلحين أخرين بالإضافة إلى الموالي هما "المسلمين الجدد" و"الإيرانيين"، والمسلمين الجدد هي عبارة ترادف لفظة الموالي وتعنيها، أما اللفظة الثانية في ترجمة أبو ريدة لكتاب فلهاوزن التي عنونها بـــ "تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية"، استبدلها بلفظة "الأعاجم"، وبالعودة لمعاجم اللغة يمكن ملاحظة عمومية لفظة "عَجَم" مقارنة بلفظة "الإيرانيين"، فالعَجَمُ ضِدُّ العَرَب، ورجلٌ أعجميّ: أيّ ليس بعربيّ، والأعجم: الذي لا يُفْصِحُ، والعَجَميّ: الذي نسبته إلى العجم وإن كان يفصح[٢].

وحين استعمل فلهاوزن لفظة "الإيرانيين" تحديدا في الفصلين الأخيرين من كتابه، استعملها قاصدا بها المسلمين الجدد، الذين تربطهم القومية الفارسية تحديدا، حيث يعتقد أن سقوط الدولة العربية كان بسبب الإيرانيين وليس العجم منهم، بل الموالي من الإيرانيين الذين دخلوا الإسلام وتمسكوا بمبادئه[٣]، وهذ الذي لم يتنبه له أبو ريدة في ترجمته، وسنتناوله بالتفصيل في هذا الفصل في الجزء المعنون بـــ"العرب والإيرانيون من الموالي".

في حين نجد أنه في الترجمة الإنجليزية لكتاب فلهاوزن استعملت كلمة "إيرانيين" كما هي ولم تعدل إلى "الأعاجم" أو "الموالي"[٤]، كما أن فلهاوزن لم يستعمل اللفظة جزافا كما أشرنا، فهو يقصد تخصيص الحديث بالموالي من الإيرانيين، وإلا لكان اكتفى باستعمال لفظة الموالي في جميع صفحات الكتاب، كما استعملها في الفصل المتعلق بعمر بن عبد العزيز والموالي.

---

(١) راجع مثلا، الجابري، العقل السياسي العربي، ص٢٤٤، فلوتن، السيادة، ص٣٧، كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٨٠، الدوري، المقدمة، زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الإسلامي، ط١، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ج٤، ص٢٢٩، وسيشار إليه فيما بعد: زيدان، التمدن.

(٢) الفراهيدي، خليل بن أحمد (ت١٧٠هــ/٧٨٦م)، العين، ٨ج، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ط٨، دار ومكتبة الهلال، (د.ت)، ج١، ص٢٣٧، الهروي، محمد بن أحمد (ت٣٧٠هــ/٩٨١م)، تهذيب اللغة، ٨ج، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هــ/٢٠٠١م، ج١، ص٢٤٩، وسيشار إليه فيما بعد: الهروي، تهذيب اللغة، ابن منظور، لسان العرب، ج١٢، ٣٨٥.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p311.

(٤) راجع الترجمة الإنجليزية لكتاب فلهاوزن الدولة العربية وسقوطها:

Wellhausen, J, Arab Kingdom and its fall, translated by Marharet Graham Weir, The university of Calcutta, 1927, p 492 .

والموالي هي أيضا لفظة عامة بالنسبة للفظة "الإيرانيين"، فهي كالعجم تشمل غير العرب جميعا بغض النظر عن قومياتهم ومنابتهم، كما أن هناك اختلافا بين لفظتي العجم والموالي، فالموالي هم مسلمون دخلوا في رابطة الولاء مع القبائل العربية وهي بالتالي لفظة مخصصة أكثر من كلمة عجم.

وبالرجوع لمعاجم اللغة نجد أن كلمة مولى اسم يقع على جماعة كثيرة، فهو الرب، والمالك، والسيد، والمنعم، والمعتق، والناصر، والمحب، والتابع، والجار، وابن العم، والحليف، والعقيد، والصهر، والعبد، والمعتق، والمنعم عليه[1]، وما يتعلق بالمعنى الاصطلاحي هنا: المولى: المعتق انتسب بنسبك، ولهذا قيل للمعتقين: الموالي، والمولى: مولى الموالاة، وهو الذي يسلم على يدك ويواليك، والمولى: مولى النعمة، وهو المعتق أنعم على عبده بعتقه[2]. كما يطلق على العجم والموالي تسمية " الحمراء"، وذلك لسمرة ألوان العرب وحمرة ألوان العجم[3].

وتذكر المصادر أنه لما دخلت العجم على العرب لم يجدوا لهم اسما، فسموا الموالي، وذلك من قوله تعالى: ﴿**فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ**﴾[4]، ويشير صاحب الدر المختار أن "العجم أولاد فروخ أخي إسماعيل، وهم الموالي والعتقاء والمراد بهم غير العرب وإن لم يمسهم رق"[5]، والموالي أيضا المسلمون من غير العرب ممن قبلوا دعوة الإسلام

---

(1) ابن الأثير، المبارك بن محمد (ت٦٠٦هـ/١٢١٠م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٥ج، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، (د.ط)، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج٥، ص٢٢٨.

(2) الهروي، تهذيب اللغة، ج١٥، ص٣٢٤، ابن منظور، لسان العرب، ج١٥، ص٣٠٨-٤١٠، الفراهيدي، العين، ج٨، ص٣٦٥.

(3) الفراهيدي، العين، ج٣، ص٢٨٨، ابن منظور، لسان العرب، ج٤، ص٢١٠.

(4) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، أية ٥، الطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠هـ/٩٢٣م)، جامع البيان في تأويل القرآن، ٢٤ج، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، (د.م)، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ج٨، ص٢٧١، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ/١٥٠٥م).، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ٨ج، (د.ط)، دار الفكر ، بيروت، (د.ت)، ج٢، ص٥٩٠.

(5) ابن عابدين، محمد أمين (ت١٢٥٢هـ/١٨٣٦م)، رد المحتار على الدر المختار، ٦ج، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج٣، ص٨٦، وسيشار إليه فيما بعد: ابن عابدين، الدر المختار.

طوعا أو كرها، فأصبحوا يتمتعون ولو اسميا بحقوق الرعوية الإسلامية(١)، ويشير أحد الباحثين أن لفظ مولى يطلق على "كل من ليس عربيا في ظلال الدولة الأموية" (٢).

ويضيف باحث آخر أن الموالي من المسلمين من غير العرب، وأن بني أمية أطلقت التسمية على كل مسلم غير عربي، فالموالي المسلمين من الفرس وغيرهم الذين كانوا مجوسا أو ذميين واعتنقوا الإسلام، أو كانوا ممن لازم العرب أو التجأوا إليهم، وهم أيضا الحمراء فإذا قالوا الحمراء أرادوا الموالي، والحمراء العجم وهم كل من سوى العرب(٣).

وبما أن الموالي هم "المسلمون من غير العرب"، فالولاء هنا يكون عن طريق تحرير العبد، وهذه الحرية مقيدة إذ يرتبط المولى بسيده بصفة التابع، أي يكون بوضع يجعله في منزلة بين منزلتين، الحرية والعبودية، أو ما سماه فلهاوزن بوضع الهجين: فلم يعودوا عبيداً، ولكنهم، بقوا مع ذلك على ولاء لسادتهم وفي حاجة إلى حمايتهم، وعليهم واجب القيام بخدمتهم، وكانوا حاشيتهم في السّلم والحرب(٤)، وهذا ما كان سائدا منذ الجاهلية واستمر مع الإسلام.

وقد حدث تغير ديمغرافي على السكان، إذ دخلت العديد من الشعوب غير العربية الإسلام خاصة مع توسع حركة الفتوح، حيث ارتبطت هذه الشعوب مع العرب برابطة الولاء، فالأصل أن يكونوا رقيقا، إلا أن العرب آثروهم بالحرية، وبذلك يكونوا في منزلة بين الحرية والعبودية، يتبعون العرب ضمن إطار القبيلة بنية المجتمع الظاهرة حينئذ.

ويضيف صاحب "رد المحتار على الدر المختار "أن الموالي وإن لم يمسسهم رق سموا موالي، وذلك "إما لأن العرب لما افتتحت بلادهم تركتهم أحرارا بعد أن كان لهؤلاء الاسترقاق، فكأنهم أعتقوهم، أو لأنهم نصروا العرب على قتل الكفار"(٥)، ويرى فلهاوزن أن المبدأ القائل بأن بأن المسلم لا يمكن أن يكون عبدا لمسلم أخر لم يعمل به في الإسلام، بالرغم من أن مسألة

---

(١) حتي، تاريخ العرب، ص٢٩٦.

(٢) مروة، النزعات، ج١، ص٤٧٢.

(٣) زيدان، التمدن، ج٤، ص٣٢٩.

(٤) فلهاوزن، أحزاب المعارضة،ص٢١٢.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P79.

(٥) ابن عابدين، الدر المختار، ج٣، ص٨٦.

العبودية في الإسلام مرفوضة، فكان إطلاق الأسرى أحرارا بعد دخولهم الإسلام ليس واجبا بل عادة حسنة[١].

وبذلك تكون الموالاة تشريفا لغير العرب، ورفعا لهم من منزلة العبودية حسب رأي صاحب الذخيرة، فيقول: "فهذا اسمكم – يقصد الموالي- إذ قد رفع الله عنكم العبودية به، وأخرجكم من رق الملكة، وصيركم منا، وخلطكم بنا، وأفضى بأنسابكم إلينا، والولاء لحمة، فمولى القوم منهم"[٢]، كما حذر الأخير من عواقب الخروج عن العرب فهي بذلك فتنة، فيقول: "فنحن أحق الناس بكم، وأجدر أن نعمل عمل آبائنا في أمثالكم، من مواليهم الذي أجرينا ذكرهم، فإن نقمتم حالا مزقتم الشمل، ونعيتم أمرا صدع الجمع، فتلك الفتنة التي يعق فيها الابن أباه، ويقتل لها المسلم أخاه، أجارنا الله وإياكم منها، وكشف لنا ظلمتها"[٣].

ويرى الدوري أن مفهوم الولاء لم يكن واحدا، فهناك أسرى الحرب الذي استرقوا ثم أعتقوا، ونسبتهم قليلة، وهناك من دخلوا الإسلام وانتسبوا إلى شخص أو قبيلة، يبتغون من ذلك الانتساب أن يكون لهم مكانة في التنظيم القبلي القائم، فولاؤهم ولاء حلف بين طرفين غير متكافئين أدبيا وليس ولاء عبد تحرر، وهؤلاء عددهم كبير[٤]، وقد أشارت الباحثة في الفصل السابق إلى حلف الزط والسيايجة مع قبيلة تميم في العراق[٥]، وهذا الحلف فيه منفعة متبادلة لكلا لكلا الطرفين، فهو يحقق للموالي مكانا في المجتمع العربي القبلي من خلال تلقي الدعم من القبيلة، مقابل خدمات يقدمها الموالي للقبيلة، وأبرزها المشاركة في المعارك والحروب، وتقديم النصرة الدائمة لحليفهم العربي.

ولم يكن الموالي من غير العرب فقط، بل كانت رابطة الموالاة تربط العبد العربي بسيده العربي أيضا، فكان أسرى الحروب بين القبائل العربية عبيدا في الجاهلية والإسلام، وقد ألغى

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٦٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p45.

(٢) الشنتريني، علي بن بسام (ت٥٤٢هـ/١١٤٧م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ط١، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، ١٤٠٢هـ/١٩٨١م، ج١، ص١١١، سيشار إليه فيما بعد: الشنتريني، الذخيرة.

(٣) الشنتريني، الذخيرة، ج١، ص١١١.

(٤) الدوري، المقدمة، ص٩١.

(٥) راجع :البلاذري، أنساب الأشراف، ج٥، ص٤٠٦.

عمر بن الخطاب استعباد العربي للعربي فـ "لا سباء على عربي"[١]، و"أنه ليقبح بالعرب أن يملك بعضهم بعضا، وقد وسع الله، وفتح الأعاجم"[٢]، وبهذا خرج العرب من دائرة الموالي وأصبحت صفة الموالاة حصرا في المسلمين من غير العرب.

وإن في قول عمر بن الخطاب السابق تمييزا للعرب عن الموالي، فقد ألغى عبودية العرب للعرب مقابل سماحه بعبودية العجم، وهذا شجع على تعالي العربي على غير العربي كونه يستطيع استعباده واستملاكه، وبذلك لم تتسع الدولة للموالي إلا على صورة التبعية للقبائل العربية حسب رأي فلهاوزن، وبذلك لم يحصلوا على حقوقهم المدنية ولا حقوقهم الحربية والمزايا المتعلقة بها[٣].

كما يضاف إلى ذلك أنفة العرب واحتقارهم للأعمال الزراعية والحرفية، التي نشأت بتأثير انشغال العرب بالفتوح والأعمال العسكرية ومحاربة المعارضين للدولة[٤]، فارتبط العربي بالقتال والأعمال العسكرية، مقابل امتهان الموالي للمهن والحرف، ويرى المستشرق فان فلوتن أن احتقار العرب الذين كانوا لا يحترمون سوى مهنة الحرب للموالي واعتبارهم طائفة منحطة لا تكاد تختلف عن طائفة الرقيق في شيء، لحتقارهم طبقات العمال وازدرائهم تلك المهن التي كانوا يزاولونها[٥].

---

(١) علي، جواد، المفصل، ج١٠، ص٢٤٥.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٣، ص٣٤٠.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٦٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p45.

(٤) مروة، النزعات المادية، ج١، ص٤٧٣.

(٥) فلوتن، السيادة، ص٣٧.

الموالي في ظل القومية العربية والخلافة الأموية:

يذكر الجاحظ[*] أن المولى بولائه صار عربيا؛ وذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "مولى القوم منهم"، ولقوله: "الولاء لحمة كلحمة النسب، لا يباع ولا يوهب"[١]، ويستند هنا إلى السنة بقوله "السنة جعلتهم منهم"، ويضيف أيضا أن "الموإلى بالعرب أشبه، وإليهم أقرب، وبهم أمس"، و"الموالي أقرب إلى العرب في كثير من المعاني؛ لأنهم عرب في المدعى، وفي العاقلة، وفي الوراثة"[٢]، وهو هنا يؤول أقول النبي السابقة.

وصفة الولاء تربط المولى بالقبيلة، وتلزمه بالعصبية لها، وهذا يفرض عليه التعاون مع أبناء القبيلة ونصرتهم، وقد أشار ابن خلدون إلى هذا فيرى أنه "إذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا به كما قلناه، ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية، ولبسوا جلدتها كأنها عصبتهم وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها"[٣]. وبذلك تشمل العصبية كل منتمٍ إلى القبيلة سواء أكان حرا أم من أهل الولاء والجوار، فالعصبية لا تعرف تفريقا في هذه الناحية، "فعلى كل من ينتمي إلى قبيلة ويحمل اسمها أن يتعصب لقبيلته ويدافع عنها، وإن كان عبدا مملوكا، ذلك قانون وأمر محتوم، لا جدال فيه ولا نقاش"[٤].

ويمكن القول هنا أن القبيلة شملت الموالي وأدخلتهم ضمن عصبيتها فالحر والمولى سواء ضمن إطار العصبية القبلية، ولكن الموالي كانوا يمثلون التابع، فهم أدنى درجة من العرب، فهم ليسوا عبيد ولا يرتقون لمنزلة الحر في القبيلة، وبالتالي القومية العربية في فترة العصر الأموي

(*) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، كان مشوه الخلقة، ومات والكتاب على صدره. قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه، وله تصانيف كثيرة، راجع: الحموي، ياقوت، معجم الأدباء (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، تحقيق: إحسان عباس، ٧ج، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ج٥، ص٢١٠١- ٢١٢٧، الزركلي، الأعلام، ج٥، ص٧٤.

(١) الجاحظ، عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ٤ج، (د.ط)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ج٢، ص٢٠-٢١.

(٢) الجاحظ، الرسائل، ج ١، ص١٢.

(٣) ابن خلدون، ديوان المبتدأ، ج١، ص١٦٩.

(٤) علي، جواد، المفصل، ج٧، ص٣٦٥.

وما قبلها كانت تستند إلى القبيلة، فالانتماء للعروبة هنا ليس مسألة لغة، بقدر ما كان انتماء للعرب وللقبائل العربية.

ويعتقد فلهاوزن أن الإسلام لم يكن كافيا لضمان المساواة بين العرب والموالي، فالدولة الثيوقراطية الإسلامية في حقيقتها دولة عربية بامتياز، جعلت العرب فوق الأمم المغلوبة، وهذا يناقض فكرة الدولة الثيوقراطية الإسلامية التي تستند على فكرة المساواة بين جميع الناس على اختلافهم[١]، وكذلك يرى فان فلوتن أن المثل الأعلى للعدالة وللمساواة قد ظل وهما من الأوهام في عهد بني أمية لدرجة حاجتهم إلى مهدي منتظر، فكان الظلم والجور الذي قوامه التنافر بين طبقات الأمة المختلفة كان عمادا للنظام الإداري في عهد بني أمية[٢].

ويعبر عن ذلك كريمر بصراحة بقوله: "لقد عجز الفاتحون العرب وأبناؤهم عن أن يفهموا مرة واحدة أن الدخول في الإسلام رفع الأجنبي إلى المستوى الذي يؤهله للمساواة بالعربي الأصيل، واعتبر العربي نفسه دائما من الأمة الحاكمة التي عُهد إليها بحكم الأجانب أو المتبربرين أو العجم"[٣]. وبذلك نجد أن الموالي تمسكوا بمبادئ الإسلام التي تكفل حقوقهم داخل الدولة، واستندوا عليها للمطالبة بها، فكانوا يتربصون -حسب رأي فلهاوزن- ويتطلعون إلى المساواة التامة بالعرب، وكان الإسلام إلى جانبهم، فاجتذبتهم الثورات التي كانت تستند إلى الإسلام[٤].

ويرى أخر أن الحكومة الأموية نظام وراثي ملكي أبعد ما يكون عن الديموقراطية، والتعصب للعنصر العربي وإيثاره على بقية العناصر الإسلامية الأخرى، وهو خروج عن جوهر العدالة والمساواة، أما القوى المعارضة، فكانت أكثر التزاما بتعاليم الإسلام وأشد حرصا

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٦٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p45.

(٢) فلوتن، السيادة، ص١٣٢- ١٣٣.

(٣) كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٧٩-٨٠.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p192.

على تطبيق مبادئه، فيمكن القول هنا أن الإسلام لا يتعارض مع قوى المعارضة ولا يبارك سياسة بني أمية[١].

وبالتالي كان الموالي أقرب للمعارضة السياسية، خاصة المرتبطة بالفرق والأحزاب الدينية المعارضة للدولة، والتي تستند على الدين كغطاء إيديولوجي، فالخوارج والشيعة قبلوا الموالي في جماعتهم وفي جيشهم، خاصة الشيعة، فيعتقد فلهاوزن أن حركة المختار[*] استطاعت رفع الموالي بالرغم من اندثارها، كما أن التشيع انتشر بسرعة بين الإيرانيين تحديدا في خرسان، وبه استطاع الخرسانيون "أن يطردوا العرب من أرضهم أولا، وأن يقضوا على السيادة العربية جملة، وأن يُحلوا العباسيين محلّ الأمويين"[٢].

فكان التمييز بين الموالي والعرب أحد العوامل التي قوضت دولة الأمويين قبل أن تكمل من عمرها قرنا من الزمان[٣]، ودفعهم العداء لكل ما هو عربي إلى خلق تيار الشعوبية الذي يحمل راية التشنيع على كل ما هو عربي من أدب وفكر وقيم وتقاليد وتاريخ[٤]، ويقول فلهاوزن: "لقد كان على بني أمية دائما أن ينشغلوا بالقضاء على الثورات التي كانت تقوم لمحاربة سلطانهم باسم الله وباسم الدين، وإلى جانب ذلك كانت تهددهم من جانب العراق ثورات هائلة على الاستبداد الشامي البغيض، على أن أكبر خطر كان يهددهم هو تلك الحركة الاجتماعية التي لم تكن موجهه إليهم وحدهم بل إلى السيادة العربية على الإطلاق[٥]" ألا وهي الشعوبية.

---

(١) إسماعيل، محمود، الحركات السرية في الإسلام، ط٥، سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧م، القاهرة- بيروت، ص١٤.

(*) هو المختار بن أبي عبيد بن مسعود الثقفي، من الثائرين على بني أمية، وأراد الثأر لمقتل الحسين بن علي، ودعا إلى إمامة محمد ابن الحنفية، قتل على يد مصعب بن الزبير سنة (٦٧هـ/٦٨٧م)، راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج٦، ص٣٧٥-٣٧٦، الزركلي، الأعلام، ج٧، ص١٩٢.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٦٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p46.

(٣) مروة، النزعات المادية، ج١، ص٤٧٣، فلوتن، السيادة، ص١٣٤.

(٤) مروة، النزعات المادية، ج١، ص٤٧٤.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٧/٢٩٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p192.

كما أن العصبية القبلية التي استند عليها معاوية بن أبي سفيان في إعادة بناء الدولة، ورفع عليها أسسه، كانت مسمارا يدق في نعش دولته، فكانت سببا في إثارة عصبية الموالي بشكل مضاد للدولة، والصراع بين قيس واليمن زاد في إعطاء الدولة هذا الطابع القبلي القومي، وبالتالي اعترفت الدولة بالهوية القومية لها، بالرغم من وجود مجتمع متنوع متعدد ديموغرافيا وقوميا وعرقيا، فشجعت على تعالي العرب على الموالي.

ويبدو أن معاوية بن أبي سفيان كان واعيا لأمر الموالي، وكان يرى أنهم سيخرجون على العرب، وهو القائل مشاورا بعض رجال دولته: "إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت، وأراها قد طعنت على السلف، وكأني أنظر إلى وثبة منهم على العرب والسلطان"، فكان الحل في نظره قتل نصفهم وإبقاء النصف الأخر لإقامة السوق وعمارة الطريق[(١)].

ووجد الموالي في الدين الملجأ للحصول على حقوقهم في المجتمع، وخاصة الموالي من الفارسيين الذين تربطهم القومية الفارسية، فكانت القومية الفارسية رابطة مقابلة لرابطة القومية العربية، والأساس الديني كان غطاء لها، مقابل العصبية القبلية التي كانت غطاء للعرب وتستند عليها الدولة، ويعتقد المستشرق فون كريمر أنه بالرغم من اتساع دائرة المسلمين الجدد وازدياد عددهم، قد ظل جزء منهم مخلصين في قرارات أنفسهم لمعتقداتهم الدينية القديمة، وقبلوا الإسلام ظاهريا فقط، فكان رباط الإسلام هو الذي وحد بين هذه العناصر المتنافرة المختلفة، ولكن عند أول صدمة ظهر ضعف هذه الرابطة فانفكت[(٢)].

في حين أن فلهاوزن يرى أن الإيرانيين أقبلوا على الدخول في الإسلام في البداية، لا لأجل الإسلام نفسه، بمقدار ما كانوا يبتغون من دخولهم فيه الحصول على امتيازات يمكنهم منها، فاتخذوه وسيلة للتقرب من الطبقة الحاكمة، وللمشاركة فيما كان لها من مزايا، أي " اتخذوه وسيلة ليستعربوا وينالوا ما كان للعرب من حقوق ومزايا"[(٣)]، ولكن من خلال مشاركتهم في الحروب والمعارك التي يخوضها الجيش الإسلامي جنبا إلى جنب مع العرب خاصة في حربهم

---

(١) ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (ت٣٢٨هـ/٩٤٠م)، القد الفريد، ٨ج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م، ج٣، ٣٦١، ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٢٤، ص٣٢٠.

(٢) كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٧٤.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٠.

Wellhausen, Das arabische reich, p308.

مع الترك أعداء الإيرانيين القدماء، تأصل الإسلام في نفوسهم بعد أن كانوا اعتنقوه في بادئ الأمر لأسباب خارجية، لدرجة أنهم كانوا في إسلامهم أكثر إخلاصا من العرب أنفسهم[١].

وبالتالي حافظت دولة بني أمية على طابعها القبلي، ولم تستوعب الموالي كجزء منها، خاصة أنها انحرفت عن المبادئ الإسلامية في الحكم، وتمسكت بالقبيلة في مقابل تضاعف عدد الموالي بسب عملية الفتوح، فكانت امتيازات العرب تزداد مقابل تردي حال الموالي، فأدى هذا إلى نشر بذور الصراع القومي بين العرب وغير العرب، وهكذا تضافرت الثروة التي حصل عليها العرب من الفتوح مع مخيال القبيلة ليكون الناتج سلوكا أرستقراطيا قبليا ينظر باستعلاء إلى الموالي على حد تعبير الجابري[٢]، فكانت قوة العصبية وضعفها هي المتحكم بمنزلة الموالي في المجتمع.

وتزخر بعض المصادر بالنصوص التي لها دلالاتها في إطار تعالي العرب على الموالي من الناحية السياسية والاجتماعية، ويفرد صاحب العقد الفريد بابا في "المتعصبين من العرب" تناول فيه بعض الحالات والوقائع بين العرب والموالي توضح مكانة المولى من العربي، فيقول مثلا موضحا مكانة الموالي اجتماعيا:

"كانوا – أي الموالي– لا يكنونهم بالكنى، ولا يدعونهم إلا بالأسماء والألقاب، ولا يمشون في الصف معهم، ولا يتقدمونهم في الموكب، وإن حضروا طعاما قاموا على رؤسهم، وإن أطعموا المولى لسنّه وفضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان؛ لئلا يخفى على الناظر أنه ليس من العرب، ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب، وإن كان الذي يحضر غريرا؛ وكان الخاطب لا يخطب المرأة منهم إلى أبيها ولا إلى أخيها، وإنما يخطبها إلى مواليها؛ فإن رضي زوّج وإلا ردّ، فإن زوّج الأب والأخ بغير رأي مواليه فسخ النكاح، وإن كان قد دخل بها كان سفاح غير نكاح"[٣].

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٠– ٤٧١.

Wellhausen, Das arabische reich, p309.

(٢) مفكر مغربي (١٩٣٥–٢٠٢٠م)، درس في كلية الآداب في الرباط، وعما أستاذا في الكلية نفسها، أشرف على تخريج مجموعة هامة من المشتغلين في الفلسفة والدراسات الإسلامية، من أهم أعماله سلسلة نقد العقل العربي، راجع: ولد أباه، أعلاة الفكر، ص١٦٢، الجابري، العقل السياسي، ص٢٤٤.

(٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٣، ص٣٦١.

ومن الشعر ما أنفت منه الموالي واعتبرته إساءة لهم، ومنه قول لجرير في قوم نزل فيهم فلم يضيفوه إلا عندما اشترى منهم القرى، فقال فيهم:

يـــا مالـــك بـــن طريـــفٍ إنّ بيعـــتكم	رفـــد القـــرى مفســـدّ للـــديّن والحســـب
قـــالوا نبيعكـــه بيعـــاً فقلـــت لهـــم	بيعـــوا المـــوالي واســـتحيوا مـــن العـــرب
لـــولا كـــرام طريـــفٍ مـــا غفـــرت لكـــم	بيعـــي قـــراي ولا أنســـأتكم غضـــبي
هـــل أنـــتم غيـــر أو شـــابٍ زعانفـــهٍ	ريـــش الـــذّنابى ولـــيس الـــرأس كالـــذّنب

ويرد أن ما أنفت منه الموالي قول جرير: "بيعوا الموالي واستحيوا من العرب"، لأنه حطّهم ووضعهم، ورأى أن الإساءة إليهم غير محسوبة عيباً[١].

واتخذ الموالي من مبادئ الدين نقطة انطلاق لما يرنون إليه، خاصة أن حكومة بني أمية حسب رأي فلهاوزن لم تكن سائرة على سنة النبي وأصحابه، وحتى لو أرادت التمسك بالإسلام لم يكن ليخدمها أو يؤيدها بل كان سيقوض الأساس الذي قامت عليه[٢].

واستندت الشعوبية التي تمثل الموالي كتيار نشأ ردا على تعالي العرب وازدرائهم للموالي، على نصوص الدين في حججها ودفاعها فذهبوا إلى العدل والتسوية، وأن الناس كلهم من طينة واحدة وسلالة رجل واحد، مستندين على قول الله تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾، وبقول النبي عليه الصلاة والسلام: المؤمنون إخوة، تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم، وقوله في حجة الوداع: "أيها الناس، إنّ الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء، كلّكم لآدم وآدم من تراب، ليس لعربي على عجميّ فضل إلا بالتقوى"[٣].

---

(١) المبرد، محمد بن يزيد (ت٢٨٦هـ/٨٩٩م)، الكامل في اللغة والأدب، ٤ج، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، دار الفكر العربي ، القاهرة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ج٢، ص٤٧، وسيشار إليه فيما بعد: المبرد، الكامل.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p192.

(٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٣، ص٣٥٢.

وكان من رد العرب على هذا أن المعنى في هذا، أن الناس كلهم من المؤمنين سواء في طريق الأحكام والمنزلة عند الله عز وجل والدار الآخرة، فلو كان الناس كلهم سواء في أمور الدنيا ليس لأحد فضل إلا بأمر الآخرة، لم يكن في الدنيا شريف ولا مشروف ولا فاضل ولا مفضول[1]، ومن هذا الباب يمكن قراءة قول الجاحظ الذي رأى أن الموالي أشرف من العرب والعجم فيقول: "نحن معاشر الموالي بقديمنا في العجم أشرف من العرب، وبالحديث الذي صار لنا في العرب أشرف من العجم. وللعرب القديم دون الحديث. ولنا خصلتان جميعا وافرتان فينا، وصاحب الخصلتين أفضل من صاحب الخصلة"[2].

ويرى العديد من الباحثين أن دولة بني أمية حطت واحتقرت المسلمين من غير العرب، ويعبر عن ذلك صاحب "تاريخ التمدن الإسلامي" فيرى أن الدولة الأموية دولة عربية بحته شديدة التعصب للعرب كثيرة الاحتقار لسواهم، لذلك قاسى الموالي الصعاب من خلفاء بني أمية وعمالهم، فكانوا يعاملون معاملة العبيد رغم إسلامهم، ويعدون أنفسهم ذوي إحسان عليهم لإنقاذهم من الكفر[3].

ويشير في موضع أخر أن العرب تمسكوا بعصبيتهم خلال العصر الأول الذي تلا الفتح، وفرقوا بينهم وبين الموالي تفرقة واضحة، فانقسم الناس في العصر الأموي إلى طبقتين كبيرتين، هما: المسلمين وغير المسلمين، والمسلمين طبقتان أيضا: العرب وغير العرب وهم الموالي[4]، وهذا ما يعتقده فلهاوزن فيعتبر أن الدولة العربية قائمة على التمايز الديني والقومي بين طبقتين في المجتمع العربي، وهما طبقة الأرستقراطية الحربية من العرب، وطبقة دافعي الجزية والخراج من كافة غير العرب[5]، في حين قسمها فون كريمر إلى ثلاث طبقات، الأولى طبقة

---

(١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٣، ص٣٥٦.

(٢) الجاحظ، الرسائل، ج٢، ص٢١.

(٣) زيدان، التمدن ، ج٢، ص٢٧٢.

(٤) زيدان، التمدن، ج٥، ص٥٣٥.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p192.

العرب الفاتحين وأبنائهم، والثانية طبقة المسلمين الجدد وهم الموالي الذين اعتنقوا الإسلام حديثا، والثالثة طبقة سكان البلاد المفتوحة من غير المسلمين[١].

ويضيف زيدان هنا أن الهيئة الاجتماعية في أيام الأمويين كانت في بدء انتقالها من الحالة القديمة زمن الروم والفرس، إلى حال جديدة ستكون عليه في العصر الإسلامي، ولكن هذا الانتقال وهذا التكيف الاجتماعي مع الإسلام لم يكتمل إلا في العصر العباسي، وذلك لترفع الأمويين عن الاختلاط بغير العرب ورغبتهم في البقاء على البداوة على حد تعبيره[٢].

ويرى صاحب مقدمة كتاب الحضارة الإسلامية للمستشرق فون كريمر، أن الهوة بين الحكومة الأموية والأجناس الخاضعة لها كانت تزداد اتساعا من وقت لآخر، وذلك لأن الموالي رغم ميزاتهم قد حرموا من المساواة السياسية والاجتماعية بالعرب، وكانت شدة كراهيتهم للحكومة التي وضعت امتيازات اجتماعية بغيضة وقوانين ظالمة، وفرضت ضرائب باهظة على الموالي[٣].

واعتبر فلهاوزن أن قانون الفتح الذي نظم به عمر بن الخطاب الدولة الإسلامية في بدايتها، جعلها دولة للعرب على المغلوبين، وأقامها على أساس من التميز الديني والقومي[٤]، كما يُحمل فون كريمر عمر بن الخطاب وزر ما حل بالموالي من تردي أوضاعهم وتدني مكانتهم في المجتمع، حيث أن المبادئ التي وضعها عمر برأيه ظالمة جامدة، حيث حرم العرب من امتلاك الأراضي وزراعتها، لكي يجعلهم طبقة عسكرية ممتازة، فعامل المسلمين الفاتحين سكان الأراضي المفتوحة معاملة العبيد وأثقلوا كاهلهم بأنواع مختلفة من الأعباء، وبيع منهم بيع الرقيق، أما من أسلم منهم فقد حصلوا على حريتهم، والتي بفضلها أصبحت لهم علاقة الموالي بالسادة العرب[٥].

---

(١) كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٧٩.

(٢) زيدان، التمدن، ج٥، ص٥٣٥- ٥٣٦.

(٣) انظر رأي خدابخش في مقدمته لكتاب فون كريمر "الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية"، راجع: كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٣٦.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p192.

(٥) كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٧٤.

ويرى فلهاوزن أن عمر بن الخطاب لم يقم الدولة على أساس ثابت باعتماده هذا النظام، فإن الحاجز الذي كان يفصل السادة العرب والخدم من غير العرب أخذ يتصدع بسبب تزايد عدد من دخل في الإسلام من غير العرب، وبسبب غلبتهم في المدن التي أنشئت للجيوش العربية[١]، ويعتقد أنه من الطبيعي أن يتعرض النظام الذي أقامه عمر للخطر بسبب تمسك الموالي بالمبادئ الإسلامية، فكان الواجب مراعات الأصول التي تقوم عليها الدولة الثيوقراطية بحيث تكون الدولة مستندة على الدين لا القومية العربية[٢]، وقد تخلخل هذا النظام وانهار في عهد بني أمية الذين استندوا بشكل كلي عليه.

ووصل الأمر بالمستشرق فان فلوتن بأن خشي أن يتهمه القارئ بالتعميم وهو يستعرض الصورة السوداء للشعوب التي كانت خاضعة لحكم بني أميه، ويرى أن المصادر العربية تؤيده بما ذهب إليه مهما كان ما تحتويه ناقصا وضئيلا، بالنسبة لما نزل بالشعوب المحكومة من ألم وحيف، مع تسليمه بنزاهتها، فيرى أن "المسألة لم تصبح بعد في نظرهم – يقصد بني أمية– مسألة دعاية دينية بل مسألة نهب وتخريب يشوبه شيء من النظام"[٣].

ويعارض ما سبق المستشرق هاملتن جب[*]، فوجد أنه أذا نظرنا إلى الحالة الاجتماعية في الدولة العربية في الثلاثين سنة الأخيرة من حياة الدولة الأموية، فإنه من الإسراف القول بوجود أية منافسة جدية بين الفرس والعرب، بالرغم من النزاع الاقتصادي القائم بين الموالي والعرب[٤]، ويؤيده في ذلك صاحب سوسيولوجا الفكر الإسلامي الذي يرفض التفسير العنصري لأحداث التاريخ العربي، ويرى أن الحركات الاجتماعية في هذا العصر كانت تحوي القطاعات

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p192.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p192.

(٣) فلوتن، السيادة، ص٣٥.

(*)

(٤) جب، دراسات، ص٨٢.

المستضعفة من عرب وغير عرب، وذلك في مواجهة الأرستقراطية العربية ومن دار في فلكها من أرستقراطية الموالي القديمة التي تم إحياؤها[١].

فقد استغل الدهاقين -على سبيل المثال- الرعايا من صغار الزراع، حيث أنهم لم يخسروا المكانة التي كانت لهم من قبل، وحافظوا على عملهم، بل وأسندت لهم المناصب الإدارية الهامة وجباية الأموال، بفضل معرفتهم السابقة بتلك البلاد وأحوال أهلها، وهكذا حافظت هذه الطبقة على نفوذها ومصالحها باعتناقهم الإسلام وتقربهم من الحكومة[٢]، وبذلك نجد أن أشراف الفرس والدهقاين وقفوا إلى جانب الأمويين وتعاونوا معهم، أما من بقي من موالي فقد انظموا إلى حركات المعارضة ضدهم كون النظام القائم لم يحدث أي تغيير في حالهم.

وتضيف باحثة أخرى أن مع مجيء الدولة الأموية حدث اندماج كامل بين السكان المحليين للبلاد المفتوحة والعرب الفاتحيين، وتجد أن الأمويين اقتبسوا من سكان البلاد المفتوحة مظاهر الحياة الاجتماعية من مأكل وملبس، كما أن بعض الخلفاء مثل يزيد بن عبد الملك الذي تفاخر أن جده خاقان، كما تأثر الأمويون بحضارة الأعاجم من الناحية المادية، مثل بناء القصور على الطراز البيزنطي والفارسي وتأثرهم حتى في تزيين الملابس، وترى أن امتزاج الحضارة الفارسية والبيزنطية بالحضارة العربية الإسلامية في العصر الأموي نتج عنه حضارة إسلامية ذات طابع عربي، وهذا يعلل حسب رأيها اعتقاد البعض أن الدولة الأموية دولة عربية خالصة[٣].

وهنا لا ننكر تأثر الحضارة العربية الإسلامية بالحضارات الأخرى، من عدة نواح حضارية كالعمارة والمأكل والملبس وغيرها، حتى وصلت إلى استقبال هدايا الأعياد الفارسية كعيدي النيروز والمهرجان إلى أن ألغى عمر بن عبد العزيز هداياها[٤]، وكما أن الامتزاج بين

---

(١) إسماعيل، محمود، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي (طور التكوين)، ٥ج، ط٤، سيما للنشر- الانتشار العربي، لندن- بيرون- القاهرة، ٢٠٠م، ج١، ص٦٦.

(٢) فلوتن السيادة، ص٣٦.

(٣) بالنور، إيمان علي، دور الموالي في سقوط الدولة الأموية، ط١، منشورات جامعة قاز يونس، ليبيا، ٢٠٠٨م، ص٩٧- ٩٨.

(٤) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٦٥٩،

الحضارة العربية الإسلامية، والحضارات الأخرى كان حري به أن يقلل من شدة الطابع العربي لا أن يزيده.

إلا أن مسألة اندماج العرب بسكان البلاد المفتوحة لا تعني تغير نظرة العرب للمولي لتصبح كنظرتهم للعربي نفسه، فبلغ العرب من التطرف في هذا إلى أن تعصبوا حتى على أبنائهم من المولدين، فكانوا يحتقرون ابن الأمة من العربي ويسمونه الهجين(١)، والهجين في اللغة الذي أبوه شريف وأمه وضيعة، والذي أبوه خير من أمه، والأصل في ذلك أن تكون أمة، فقيل لولد العربي من غير العربية هجين، وكانت العرب تسمي العجم الحمراء ورقاب المزاود لغلبة البياض على ألوانهم لأن الغالب على ألوان العرب الأدمة(٢)، كما كره بنو أمية تولية الخلافة أبناء أمهات، فكانوا يروا أن ذهاب ملكهم على يدي ابن أمة فكان ذلك مروان بن محمد(٣).

حتى في مسائل كالميراث كان العرب يستنكرون حق الهجين فيه، فجاء رجل عربي إلى سوار(*) القاضي ليسأله عن تقسيم الميراث بعد موت أبيه موضحا أن له أخ واحد وهحين، معتقدا أن أخيه "الهجين" لا يرث، فاستنكر حكم القاضي بحق أخيه بالميراث، فقال مخاطبا القاضي: "لا أحسبك فهمت، إنه تركني وأخي وهجينا لنا؛ فقال سوّار: المال بينكم سواء؛ فقال الأعرابيّ أيأخذ الهجين كما آخذ ويأخذ أخي؟ قال أجل، فغضب الأعرابيّ وقال: تعلم والله أنك قليل الخالات بالدّهناء"(٤).

---

(١) النجار، محمد طيب، الموالي في العصر الأموي، ط١، دليل النيل للطباعة، ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م، ص٤٤.

(٢) المبرد، الكامل، ج٢، ص٩٤، ابن منظور، لسان العرب، ج١٣، ص٤٣١.

(٣) المسعودي، التنبيه، ص٢٨١، ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٧، ص١٤٢-١٤٣.

(*) هو سوار بن عبد الله بن سوار بن عبد الله بن قدامة العنبري، من بني تميم، قاض، له شعر رقيق، وعلم بالفقه والحديث. من أهل البصرة. سكن بغداد، وولي بها قضاء الرصافة، وكف بصره في أواخر أعوامه، وتوفي ببغداد سنة (٢٤٥هـ/٨٦٠م)، راجع: الزركلي، الأعلام، ج٣، ص١٤٥.

(٤) الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت٢٧٦هـ/٨٨٩م)، عيون الأخبار، ٤ج، (د. ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ/١٩٩٧م، ج٢، ص٧٢، ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٣، ص٣٦٥.

العرب والإيرانيين من الموالي:

أشارت الباحثة في بداية الفصل إلى استعمال المستشرق فلهاوزن لفظة "الإيرانيين" التي عنى بها المسلمين الجدد الذين تربطهم القومية الفارسية تحديدا، حيث يعتقد أن سقوط الدولة العربية كان بسبب الإيرانيين، وليس العجم منهم، بل الموالي من الإيرانيين الذين دخلوا الإسلام وتمسكوا بمبادئه[١].

ويعتقد المستشرق كلود كاهن "أن المحاضرين عندما يذكرون كلمة موالٍ في محاضراتهم، فإنهم يعنون بها ضمنيا الإيرانيين وتلك مسألة يجب التنبه لها جيدا، فبالرغم من وجود موالٍ من مختلف الأعراق والأجناس في المجتمع العربي الإسلامي، إلا أن الموالي من الإيرانيين أسهموا إسهاما كبيرا في نمو المجتمع العربي الإسلامي وتطور ثقافته"[٢]، كما يذهب الدوري إلى أن النزعات العنصرية والدينية والاجتماعية الإيرانية هي السبب في إحداث مشكلة الموالي التي اقتصرت على العراق وإيران تحديدا، بينما لا نسمع أصداء للمشكلة في مصر والشام مثلا[٣].

ويعتقد فلهاوزن أن قوى العرب والإيرانيين قد تعادلت في خرسان مما أوصلهم إلى طريقة للتفاهم، فالعرب لم يكونوا بمعزل عن الإيرانيين، فقد انتشروا في خرسان بفعل الفتوح، وكان لهم بطانة وموال من الأعاجم، بالإضافة إلى زواجهم من الأعجميات[٤]، كما ازدادت أعدادهم بفعل الهجرة الرسمية وغير الرسمية من العراق لخرسان، وأشرنا في الفصل السابق إلى أن زياد بن أبيه نقل خمسين ألفا من أهل الكوفة والبصرة إلى خرسان، وأراد بذلك تخفيف حدة التوتر السياسي في العراق[٥]، وبذلك أراد ولاة العراق الاستفادة من طاقتهم بتوجيهها نحو الفتوح في نواحي خرسان وبلاد ما وراء النهر.

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p311.

(٢) كاهن، الاسلام، ص٧٦.

(٣) الدوري، المقدمة، ص٨٠.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٦٧-٤٦٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p308.

(٥) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٢٢٦، فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٢٠.

Wellhausen, Das arabische reich, p80.

وكذلك لم يخلُ الأمر من هجرات فردية، بالرغم من أن المؤرخين اكتفوا بالإشارة السريعة إلى المقاتلين دون عيالاتهم، وتغاضوا عن المهاجرين والآخرين الذين لم ينزحوا إلى خراسان للانتظام في صفوف الجند، بل للإقامة والعمل أو للالتحاق بذويهم وأقاربهم[١]، وقدر فلهاوزن مجموع العرب بخراسان بما لا يزيد عن مئتي ألف، ويعتقد بأن الهجرات زادت من قوة العنصر العربي في خرسان، لكن لم تجعل العرب من حيث العدد مكافئين للإيرانيين[٢].

فكان العرب -حسب رأيه- يحسّون بأنهم خراسانيون، فأتقنوا الفارسية لغة أهل خرسان، ولبسوا لباسهم، واحتفلوا بأعيادهم، ويمكن القول أن العرب عاشوا بأسلوب الإيرانيين في مختلف نواحي الحياة، ولم يكن هذا التفاهم والتأثر من طرف العرب وحدهم، فقد تأثر الإيرانيين بعملية المزج بين العنصرين بقدر ما تأثر العرب، بالرغم من أن الإيرانيين لم يقفوا إلى جانب العرب ككتلة واحدة، وفي نفس الوقت لم يقفوا موقف العداء والنفور[٣].

ولكن هذا التفاهم لم يكن كافيا ليُحدث مزجا بين الطرفين، فكانت نظرة العربي للمولى ليست كنظرته للعربي نفسه، فكان المولى على سبيل المثال يقاتل راجلا لا على الخيل، ولم تكن لهم أرزاق ثابته، كذلك لم تسقط عنهم الجزية، فيرى فلهاوزن أن الموالي أو المسلمين الجدد شكلوا طبقة وسطى بين السادة العرب ورعايا الدولة من غير العرب، ولم يكونوا يدفعون لا خراجا ولا جزية في بادئ الأمر، ولم يقيدوا في ديوان المقاتلة، وبذلك لم يتقاضوا أعطيات بالرغم من مرافقتهم لأسيادهم في الحرب، هذ بالإضافة إلى التزامهم أدبيا بالقيام بكل أنواع الخدمات لسادتهم[٤].

---

(١) عطوان، حسين، الشعر في خراسان من الفتح إلى نهاية العصر الأموي، ط٢، دار الجيل، (د.م) ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٣٩.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٦٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p308.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٦٨-٤٦٩.

Wellhausen, Das arabische reich, p308.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧١.

Wellhausen, Das arabische reich, p 310.

ولو عدنا لثورة المختار الثقفي(*) سنجد أن استياء أشراف الكوفة من العرب عليه كان بسبب تخصيصه نصيبا من الفيء للموالي، وحملهم على الدواب، قائلين: "لقد أدنى موالينا، فحملهم على الدواب، وأعطاهم وأطعمهم فيئنا، ولقد عصتنا عبيدنا"[١]، وقالوا مخاطبين المختار: "عمدت إلى موالينا، وهم فيء أفاءه الله علينا وهذه البلاد جميعا فأعتقنا رقابهم، نأمل الأجر في ذلك والثواب والشكر، فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا"[٢].

وهذا أبو الصيداء يشكو سوء حال الموالي، وسوء الوالي لعمر بن عبد العزيز، قائلا: "يا أمير المؤمنين، عشرون ألفا من الموالي يغزون بلا عطاء ولا رزق، ومثلهم قد أسلموا من أهل الذمة يؤخذون بالخراج، وأميرنا عصبي جاف يقوم على منبرنا، فيقول: أتيتكم حفيا، وأنا اليوم عصبي، والله لرجل من قومي أحب إلي من مائة من غيرهم، وبلغ من جفائه أن كم درعه يبلغ نصف درعه، وهو بعد سيف من سيوف الحجاج، قد عمل بالظلم والعدوان"[٣].

وقد تذمر العجم من أهل بلاد ما وراء النهر من سوء حالهم أكثر من أهل خرسان، فرأوا في الدخول في الإسلام الحل الأمثل الذي سيسقط عنهم الجزية، فكتب عمر بن عبد العزيز لعامله على خرسان بإسقاط الجزية عن من أسلم من أهل البلاد، وأراد عامله امتحان إسلامهم بالختان، فنهاه عمر عن ذلك قائلا: "إن الله بعث محمدا –صلى الله عليه وسلم– داعيا ولم يبعثه خاتنا"[٤]، وكان هذا سببا في عزله.

ويرى فلهاوزن أن العرب بما صنعوه ربّوا في أحضانهم أعداء لأنفسهم، ويضيف أن الإسلام جعلهم أكثر خطرا[٥]، فاستند الموالي –الإيرانيون بشكل خاص هنا– على الإسلام واشتدوا به، متخذين منه سلاحا ضد سادتهم من العرب، ويعتقد "أن إسقاط الدولة العربية لم يأت من أهل ما وراء النهر الذين بقوا على عجمتهم وعلى عدائهم للعرب، بل جاء من قبل من أسلم

(*)

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٤٣، ابن الأثير، الكامل، ج٣، ص٣٠٤.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٤٤، ابن الأثير، الكامل، ج٣، ص٣٠٤.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٥٥٩، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص١٠٦.

(٤) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٥٥٩، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص١٠٦، ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٧٢، ص٥٩.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p310.

من أهل خرسان"[١]، فحاربوا السيادة العربية بالإسلام، فالإسلام هو ما جمعهم مع المعارضين من العرب لدولة بني أمية، فكان العرب هم من أثار الموالي ضدهم[٢]، وبذلك كان تعاون تيار الموالي مع التيار الإسلامي تعاونا سلبيا، للقضاء على خصم مشترك، مع اختلاف الأهداف[٣].

ويحاول فلهاوزن إبراز الفارق بين مبادئ الإسلام التي تمسكت بها المعارضة، وكانت سلاحا في يدهم ضد الدولة، والواقع المعاش فيها، فالإسلام جعل المحافظة على وحدة الجماعة فوق كل شيء، وحاول ضم جميع فئات المجتمع تحت مفهوم الأمة، الذي أقره النبي – صلى الله عليه وسلم– على المسلمين من خلال نص الصحيفة، محاولا أن يجعل رابطة الدين وما يحتويه من مبادئ وتشريعات فوق جميع الروابط القديمة التي كانت سائدة في المجتمع آنذاك.

وهو في هذا يختلف مع رأي كريمر، الذي يرى أن دخول الأمم المفتوحة في الإسلام لا يعني أن أفرادها سيمنحون المساواة التامة مع العرب، وذلك لأنه رأى أن النبي عندما صرح في إحدى خطبه "بأن جميع المسلمين سواء، وأن ميزات الجاهلية وفروقها قد ألغيت، لم يكن يدور بخلده مطلقا أن الإسلام سيشمل يوما ما حتى غير العرب"[٤]، ويقصد كريمر هنا قوله في حجة الوداع "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى "[٥].

والقرآن أيضا فيه من النصوص ما يشير إلى ضرورة الاختلاف بين الشعوب وجعله التقوى هي معيارا للمفاضلة، ومنه قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾[٦]، ومن السنة قول النبي: "إن الله

---

[١] فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٩–٤٧٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p174-310.

[٢] فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p310.

[٣] الدوري، المقدمة، ص٨١.

[٤] كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٨٠.

[٥] ابن حنبل، أحمد بن محمد (ت٢٤١هـ/٨٥٥م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ج٣٨، ص٤٧٤، ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٤، ص١٤٩.

[٦] القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية ١٣.

لا ينظر إلى صوركم وإنما ينظر إلى أعمالكم، كلكم لآدم وآدم من تراب، والناس سواء كأسنان المشط، ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى، فخيركم من اتقى الله"[1].

ويطرح كريمر بذلك – متجاهلا أن الإسلام جاء للناس كافة– أن الإسلام لم يستوعب بمبادئه المسلمين من غير العرب، وفي هذا القول تجني على الإسلام، فليس بالضرورة أن يكون تاريخ الإسلام هو تمثيل للإسلام نفسه، وهو هنا يوقع نفسه في إشكالية الحكم على الإسلام كدين من خلال المسلمين ومدى تطبيقهم لمبادئه، فمشكلة الموالي لم تكن مع الإسلام بل مع نزعة العروبة والتعصب لها، وهذا ما يظهر جليا في حوارات الشعوبية مع العرب، فاستندت على النصوص السابقة وغيرها، في قولهم بالعدل والتسوية[2].

وهذا ما طرحه فلهاوزن حين وضح الفارق بين مبادئ الإسلام والواقع المعاش في الدولة، ومع ذلك يعود كريمر كمن يناقض نفسه ويطرح أن الشعوبية – أي أنصار الشعوب– لم يكتفوا بالمساواة بالعرب بل هاجموا السيادة العربية مستندين على نصوص الإسلام نفسه وبالتحديد السنة النبوية[3]، متناسيا أنه رأى أن النبي "لم يكن يدور بخلده مطلقا أن الإسلام سيشمل يوما ما حتى غير العرب".

كما أن وضع الإيرانيين في الإسلام تحديدا لم يتغير عن وضعهم السابق قبل الإسلام في ظل الساسانيين، فكان عامة الفرس يدفعون ضريبة الجزية للدولة الساسانية، كما كان معظم الفلاحين في وضع العبودية تحت رحمة النبلاء والأشراف والدهانقة من الفرس، وهذا يدل على انعدام المساواة في إيران نفسها، فيرى الدوري على سبيل المثال أن الاختلاف بين الوضع السابق والوضع اللاحق هو الدين، فالإسلام ترك المجال مفتوحا للمساواة بين الغالب والمغلوب، وذلك بدخولهم الإسلام وتمتعهم بمبادئه[4]، وهذا ما حرمهم العرب منه، فاتخذ الموالي من الإسلام وموقف الأمويين وولاتهم منهم حجة للخروج والثورة على السلطان العربي.

---

(١) الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد (ت٤١٥هـ/١٠٢٥م)، تثبيت دلائل النبوة، ٢ج، (د.ط)، دار المصطفى، القاهرة، (د.ت)، ج٢، ص٥٥٣.

(٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٣، ص٢٥٢.

(٣) كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٨٦.

(٤) الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، ص٨٧.

ويضيف آخر أن المشكلات بين العرب والسكان المحليين لم تكن مشكلات قومية بل مشكلات اجتماعية، ولم يكن الفلاحون يتذمرون من كبار الملاكين أكثر من تذمرهم في العهد السابق، وهذا يفسر اللامبالاة التي قبل فيها هؤلاء الفلاحين تغيير النظام، أما الموالي فكانوا في تذمرهم أكثر وضوحا وسفورا، وكانت نتائجه أكثر فورية وحضورا، وذلك بسبب أوضاعهم غير الثابتة خاصة في مسألة الضرائب، ومكانتهم الأدنى منزلة من العرب والمسلمين القدماء، ولم تكن مسألة المساواة مع العرب في التمتع بكل المنافع والمغانم التي ينعمون بها وما إلى ذلك، سوى تطبيق لمبادئ الإسلام التي جاءت رسالته موجهه للعرب وبلغة العرب، ولكنها موجهه ضمنا للإنسانية جمعاء[١].

ويعتقد فلهاوزن أن الحكومة التي قامت بعد حكومة دولة النبي حادت عن المبادئ التي تقوم عليها الدولة الثيوقراطية، فيقول: "جاء الإسلام الثائر فجعل تلك المبادئ أساسا لمحاربة نظام الحكم الذي كان قائم آنذاك، وجعل يدعو للحرب نصرا لله على بني أمية وعلى عمالهم، ونصرا للحق على الطغيان والعسف"[٢]، ويقصد أن الإسلام جاء بمبدأ المساواة التامة بين المسلمين، على اختلاف أجناسهم وقومياتهم وأعراقهم ولغاتهم، فجاءت الثورة على بني أمية تتبنى هذه المبادئ وتطالب بها وتتهم حكومتهم بالابتعاد عنها.

ومع هذا الرأي يتفق صاحب "ضحى الإسلام" الذي أشار إلى أن الحكم الأموي لم يكن حكما إسلاميا، ويُسوى فيه بين الناس وكانت تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا الإسلامية، فكان الحق والباطل يختلفان باختلاف من صدر عنه العمل؛ فالعمل حق إذا صدر عن عربي من قبيلة، وهو باطل إذا صدر عن مولى أو عربي من قبيلة أخرى[٣].

مشاركة الموالي في الثورات المناهضة للدولة الأموية في العرق وخرسان:

انضم الموالي لحركات المعارضة ضد الدولة الأموية، فنجدهم ينحازون لكل ثائر من العرب ضد الخلافة على اختلاف اتجاهات الثورات، فالموالي اشتركوا في الثورات، وقاتلوا

---

(١) كاهن، الإسلام، ص٨٨-٨٩.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p310.

(٣) أمين، ضحى الإسلام، ج١، ص٢٧.

تحت لواء العرب لأهداف تخدم السادة من العرب، ويشير فلهاوزن إلى أن الإسلام هو الذي جمع بين المعارضة العربية والموالي، وأن العرب كانوا أول من أثار الموالي ونظمهم[١].

ويمكن القول أن الموالي كانوا يستترون وراء كل ثورة لتحقيق أهدافهم ومساعيهم، طامحين للمساواة بالعرب كونهم مضطهدين ومسلوبي الحقوق ويعاملون بازدراء واحتقار، فكانوا كما أشار المغيرة: "يقبلون ما يلقى إليهم"، فهذا المغيرة بن شعبة يخاطب المختار قائلا: "أما والله إني لأعرف كلمة لو دعا بها أريب لاستمال بها أقواما فصاروا له أنصارا، ثم لا سيما العجم الذين يقبلون ما يلقى إليهم، فقال المختار: وما هي يا عم؟ قال: يدعوهم إلى نصرة آل محمد والطلب بدمائهم"[٢].

وهذا إن دل على شيء، فهو يدل على وعي الموالي في تلك الفترة بمكانتهم، ووضعهم في المجتمع، ورغبتهم في التغيير والدفاع عن حقوقهم، وإن كان هذا الوعي خفيا يستتر وراء ثورات بأهداف مغايرة، وهذا يدل أيضا على عدم مقدرة الموالي على القيام بثورة تخصهم يشهرون فيها أهدافهم، كما أن الموالي اشتركوا في الثورات في العصر الاموي بقيادة العرب وبتشجيعهم، من حركة المختار إلى ثورة ابن الأشعث، إلى ثورة الحارث بن سريج[*] المرجئ وصولا إلى الدعوة العباسية، وثورات الموالي كانت ترتكز في العراق الذي كان مركز المقاومة للأمويين وللشام، سواء أكانت هذه الثورات حزبية أو غير حزبية[٣].

وكانت الفرق الإسلامية بدورها تحمل راية المعارضة للدولة، معارضة ذات طابع ديني وتحمل أيضا طابعا أو بعدا اجتماعيا، فكانت قادرة على جذب الضعفاء والمضطهدين، فوجد الموالي الغطاء المناسب لمطالبهم فيها، فالاضطهاد الذي تعرض له الموالي، واستنكار حقوقهم

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p310.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٦، ص٣٨٧.

(*) هو الحارث بن سريج التميمي (ت١٢٨هـ/٧٤٦م)، ثار في خرسان على بني أمية والخليفة يومئذ هشام بن عبد الملك، ورفع راية السواد ودعا إلى الكتاب والسنة والبيعة للرضي، وسانده العرب والموالي في ثورته، راجع : الزركلي، الأعلام، ج٢، ص١٥٤.

(٣) الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الاسلام، ص١٠٠.

أدى إلى انضمامهم إلى أي ثورة مناهضة للحكم الأموي، ووجدوا في الثورات المرتبطة بالفرق منفذا لتحقيق أهدافهم في المساواة وتحسين أوضاعهم الاجتماعية.

كما أن تمسك الموالي بمبادئ الإسلام التي تكفل حقوقهم، كان سببا واضحا لينظموا إلى الثورات التي تستند على الإسلام، فكانت الفرق أكثر التزاما بتعاليم الإسلام، وأشد حرصا على تطبيق مبادئه، وبالتالي كان الموالي أقرب للمعارضة السياسية، خاصة المرتبطة بالفرق والأحزاب الدينية المعارضة للدولة، والتي تستند على الدين كغطاء إيديولوجي.

ويبدو جليا أن زيادة أهمية الموالي مرتبطة بصورة أكيدة باستقطاب الفرق لهم خاصة في العراق، فالخوارج والشيعة قبلوا الموالي في جماعتهم وفي جيشهم، خاصة الشيعة، ويرى فلهاوزن أن أحزاب المعارضة –متمثلة في الخوارج والشيعة– وجدت في الموالي حلفاء على بني أمية، و"كان بنو أمية في الواقع يمثلون سيادة الأمة العربية لا سيادة الإسلام" على حد تعبير فلهاوزن، وكان الخوارج سباقين في هذا، فقبلوا الموالي في جماعتهم، وجعلوهم على قدم المساواة مع العرب، وخطا الشيعة على خطى الخوارج، ونجحوا أكثر منهم بكثير في استقطاب الموالي بين صفوفهم[١].

لم ينشأ الخوارج عن عصبية العروبة، بل عن الإسلام[٢] ، فلم يكونوا مجرد حزب سياسي دين وحسب، بل كانوا –كما يرى فلهاوزن– يشكلون حزبا سياسيا يتبنى مبدأ العدالة الاجتماعية كما نادى بها الإسلام[٣]، وقد انضم إليهم بعض الموالي إعجابًا برأيهم الديمقراطي في الخلافة،

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٦٧-٦٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p45-46.

(٢) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص٢٩.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P13.

(٣) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص٣٦، اسماعيل، الحركات السرية ، ص٢٠.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P16.

فليس شرطا أن يكون الإمام من قريش ولا من العرب[١]، فهم في نظرتهم للخلافة شعوبيين[٢]، فكان الموالي أشجع الخوارج وأشدهم بسالة وجسارة[٣].

ورغم تشددهم المذهبي المعروف، إلا أنهم تحرروا من عقدة التعصب ضد الديانات الأخرى وضد الأقوام الآخرين، فتعاملوا بمبدأ المساواة مع الأخرين دون تمييز على أساس الدم أو الجنس أو الدين[٤]، ولكن مع هذا لم ينضم إليهم عدد كبير من الموالي، والسبب في ذلك كما يطرح صاحب كتاب "فجر الإسلام" أن أكثرهم بدو شديدي العصبية لجنسهم، يحتقرون الموالي ويزدرونهم، فلولا هذه العصبية العربية الجافة لتبعهم أعداد كبيرة من الموالي[٥]، وعلى الأرجح أن العنف السافر الذي تميز به الخوارج أدى إلى نفور الجميع منهم.

وينفي فلهاوزن أن يكون الخوارج من البدو الخلص أي "الأعراب"، فإن الهجرة تنفي البداوة، فعرب الكوفة والبصرة كانوا جميعا تقريبا من البدو بمعنى أنهم جاءوا من قبائل تقيم في البادية، فإن ارتحالهم إلى الأمصار وانخراطهم في الجيوش أدى إلى حل رابطتهم بقبائل البادية، فالهجرة نفيٌ للبداوة، والمهاجرة في مقابل الأعرابي[٦]، وهذا بالتحديد ما يذكره ابن منظور تحت مادة "عرب" ، فإن من استوطنوا القرى العربية وسكنوا المدن سواء أكان ناشئا في البادية أم لا فهم عرب، فالمهاجر ضد الأعرابي، والأعراب ساكنوا البادية لا يقيمون في الأمصار[٧]، وهنا الانخراط في جيوش الفتوح وهجرتهم إلى الأمصار لا يعني حل الرابطة القبلية، فالانخراط في الجيوش كان يتم تحت راية القبائل.

---

(١) يرى الخوارج أن الإمامة جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة قرشيا كان أو عربيا أو ابن عبد ، وإذا اجتمع حبشي وقرشي كلاهما قائم بالكتاب والسنة قالوا وجب أن يقدم الحبشي لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة، راجع: ابن حزم، علي بن أحمد (ت٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٥ج، (د.ط)، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت)، ج ٤، ص٧٤، مروة، النزعات المادية، ج١، ص٥١١.

(٢) امين، أحمد، فجر الإسلام، (د.ط)، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١١م، ص٢٨٢.

(٣) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص٣٦، اسماعيل، الحركات السرية ، ص٤٣.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P19.

(٤) مروة النزعات المادية، ج١، ص٥١٢.

(٥) أمين، فجر الإسلام، ص٢٨٢.

(٦) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص١٦.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P8.

(٧) ابن منظور لسان العرب، ج١، ٥٨٧.

كما أنهم كانوا مقاتلة أي محاربين يتقاضون أجورهم من بيت المال، رفعتهم ثمرات الجهاد، وحققوا انتصارات، ولما كانوا في فراغ من الجهاد ويقيمون في الحواضر اتجه اهتمامهم إلى الأمور العامة للخلافة، أما البدو الخُلّص الذين احتفظوا بطباعهم الأصيلة، فقد ظلوا بعيدين عن الحركات والأحزاب الدينية السياسية، ولم يحسبهم الإسلام كاملي الإيمان، أما الذين يدخلون في الديوان ويقيمون في الأمصار من المقاتلة فينالون مكانة رفيعة(١)، فالأعراب لم يكن لهم حصة في الفيء أو الغنيمة ما لم يشاركوا في القتال، وجاء في قول الرسول: "ليس لهم في الفيء والغنيمة شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين"(٢).

ويبحث فلهاوزن أثر الفرق التي انضم إليها الموالي خاصة في شرق الدولة تحديدا خرسان، فيرى أن سقوط الدولة كان بالتحديد من الموالي الذين أسلموا من أهل خرسان، وأن المرجئة كان لهم شأن في شرق الدولة أكبر من الخوارج خاصة في حركة الحارث بن سريج المرجئ، واستنكر الخوارج والمرجئة كل تمييز للعرب على الموالي، ولكن أثر الخوارج والمرجئة يتراجع أمام الشيعة الذين انتشروا في خرسان في وقت مبكر، وكان لهم الأثر الحاسم في إسقاط الدولة العربية(٣).

ويبدو جليا أن فرقة الشيعة كانت أكثر الفرق جذبا للموالي، خاصة الإيرانيين منهم، بالرغم من أن الشيعة يرون بأحقية آل البيت في الخلافة، وهذا لن يمنحهم أية ميزة لهم كموالي إيرانيين، فما الذي يمنح هذه الفرقة بالتحديد جماهيرية بين الموالي ويجعلهم يؤمنون بأحقية العلويين في الخلافة؟ ونجد الإجابة تحديدا عند الحسين بن علي بن أبي طالب فقد تزوج من ابنة يزدجرد آخر ملوك الفرس، ويقال لها سلامة أو غزالة، وهي أم علي بن الحسين الملقب بزين العابدين(٤)، فهم بالتالي يجمعون بين سلالة النبي وسلالة الساسانين من ناحية الأم.

---

(١) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص١٦-١٧.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P8-9.

(٢) ابن آدم، يحيى (ت٢٠٣هـ/٨١٨م)، الخراج، ط٢، المطبعة السلفية ومكتبتها، (د.م)، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ص٢٠.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٢-٤٧٣.

Wellhausen, Das arabische reich, p310-311.

(٤) المبرد، الكامل في اللغة، ج٢، ص٩٠،ابن خلكان، وفيات الأعيان ، ج٣، ص٢٦٧، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف شعيب

ويعتقد فلهاوزن أن آراء الشيعة كانت تلائم الإيرانيين، لكنها لم تنبعث منهم، فيشير أن التشيع كان قائما في الدوائر العربية ثم انتقل بعد ذلك إلى الموالي[(١)]، وهو هنا يعارض رأي كل من المستشرق دوزي الذي رأى بأن التشيع مذهب ديني إيراني، في حين يضيف دوزي إلى ذلك أن الإيرانيين كانوا تحت تأثير الأفكار الهندية قبل الإسلام بعهد طويل فكانوا يميلون إلى القول بأن الشاهنشاه هو تجسّد لروح الله التي تنتقل في أصلاب الملوك من الآباء إلى الأبناء، لهذا اعتقدوا بوراثة الخلافة في آل علي بن أبي طالب، وبالتالي الخلفاء ما عدا علي هم مغتصبون للسلطة[(٢)].

وبرز من الموالي المتكلمين العديد من الأسماء منهم: الجعد بن درهم[(*)]، وهو من أول القائلين بخلق القرآن والقدر، وقد ظهر أيام هشام بن عبد الملك فأمر بقتله، وقد قدمه خالد القسري كأضحية يوم العيد[(٣)]، ومن تلامذته مروان بن محمد أخر خلفاء بني مروان، فكان الناس يذمون مروان بنسبته إليه[(٤)].

ومنهم أيضا جهم بن صفوان[(*)] وإليه تنسب الجهمية، وهو تلميذ للجعد بن درهم، وما يميز جهم أنه كان جبريا خالصا[(٥)]، ومن المعروف أن الجبر مذهب تبنته السلطة الأموية، ويبدو من موقفها من جهم بن صفوان أنها لم تتبنى الجبر كقضية كلامية، بل كأيديولوجيا تمنحها الشرعية

الأرناؤوط، ٢٥ج، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٤، ص٣٨٦، السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت٩٠٢هـ/١٤٩٧م)، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، ٢ج، ط١، الكتب العلمية، بيروت ، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ج٢، ص٢٧٦، النجار، الموالي، ص١٠٧.

(١) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص٢٤١.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien,P90.

(٢) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص٢٤٠– ٢٤١.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien,P90

(*) الجعد بن درهم مولى لسويد بن غفلة الجعفي، ويقال أنهه مولى لآل مروان (توفي نحو١١٨هـ/ نحو٧٣٦م)، كان دهريا، معتزليا، وهو أول من أظهر القول بخلق القرآن في أمة محمد، اتهم بالزندقة والكفر بسبب أرائه، راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج٤، ص١٠٠، ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٧٢، ص٩٩، الزركلي، الأعلام، ج

(٣) البلاذري، انساب الأشراف، ج٤، ص١٠٠، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص٢٨٤.

(٤) البلاذري، انساب الأشراف، ج٨، ص٣٧٩، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص٢٨٥.

(*)

(٥) الشهرستاني، الملل، ج١، ص٨٦.

في وجه المعارضة، وبما أن جهم من الموالي فقد حمل في داخله بذور الثورة على السلطة التي تغذيها الأفكار التي تنبذ العصبية القبلية والمطالبة بالمساواة، وهذا واضح من خلال خروجه في ثورة الحارث بن سريج المرجئ، وواصل بن عطاء(*) وعمرو بن عبيد(**) من أوائل الداعين إلى الاعتزال وهم من الموالي أيضا.

وفي هذه الجزئية من البحث لن تتعمق الباحثة في الثورات أسبابها وأحداثها بقدر ما يهمنا هنا دور الموالي فيها، ورأي المستشرق فلهاوزن حول مشاركة الموالي في أحداث هذه الثورات، فلم تكن الباحثة انتقائية لهذه الثورات فالمتحكم هنا تناول المستشرق فلهاوزن لها و مشاركة الموالي الفاعلة فيها، وأثر هذا في البعد القومي تحديدا بين القومية العربية والقومية الفارسية، إذ رأى فلهاوزن في الصراع الدائر بينهما سببا في سقوط الدولة العربية الأموية، فحاول إبراز الصراعات القبلية بين القبائل ومسألة العصبية المتحكمة في المجتمع العربي الأموي، قاصدا من ذلك إبراز مسألة القومية العربية.

ومن أهم الثورات التي شارك بها الموالي كانت ثورة المختار بن عبيد الله الثقفي (٦٦هـ/٦٨٥م): من المعروف أن المختار خرج مطالبا بالثأر لمقتل الحسين بن علي، وقامت حركته على باقي ما تبقى من حركة التوابين(*) بعد انتهائها، والتي كانت تعبيرا عنيفا عن ندمهم النابع من ضمير يؤنبهم على ما اقترفت أيديهم، بحيث "كانت مدفوعة بالضمير الديني لا العواطف"(١) على حد تعبير فلهاوزن، وأشبه بعملية انتحارية طلبا للتوبة(٢).

(*) من موالي بني ضبة أو بني مخزوم (ت١٣١/٧٤٨م)، رأس المعتزلة، ومن أئمة البلغاء والمتكلمين، راجع: الزركلي، الأعلام، ج٨، ص١٠٨.

(**) أبو عثمان، عمرو بن عبيد بن باب البصري(ت١٤٤هـ/٧٦١م)، من موالي بني تميم، شيخ المعتزلة في عصره، ومفتيها، زاهد مشهور. كان جده من سبي فارس، وأبوه نساجا ثم شرطيا للحجاج في البصرة، راجع: الزركلي، الأعلام، ج٥، ص٨١ .

(*) وهم المطالبين للثأر بدم الحسين بن علي بعد كربلاء، وسموا بالتوابين لقعودهم عن نصرة الحسين حين دعاهم، وقيامهم بطلب ثأره بعد مقتله، وكانوا بقيادة سليمان بن صرد الخزاعي، وانتهى أمرهم بعين الوردة سنة (٦٥هـ/٦٨٤م)، للمزيد من التفاصيل حول حركة التوابين راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج٦، ص٣٦٣- ٣٧٤، الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٥٨٣- ٦٠٩، الزركلي، الأعلام، ج٣، ص٢٢٧.

(١) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص١٨٩.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P71.

(٢) الجابري، العقل السياسي، ص٢٦٥.

لم يكن للمختار قبيلة يستند عليها في العراق، بالرغم من أنه من قبيلة اشتهر منها العديد من الولاة في العصر الأموي أمثال المغيرة بن شعبة والحجاج، وهو قيسي وسط الكوفة التي تعج باليمنية، فلم يكن الاعتماد على القبيلة هو الخيار الأمثل له، للوصول إلى طموحه، إذ كان طامحا للوصول إلى السلطة تحت أي راية ولأي سبب[١]، فنجده يتبع أي طريق للثورة والخروج، إذ كان "لا يوقف له على مذهب، كان خارجيا، ثم صار زبيريا، ثم صار رافضيا في ظاهره"[٢]، فلم يجد ضالته في مبايعة ابن الزبير[٣]، فاتجه نحو الشيعة مطالبا بدم الحسين، مستندا على ابن الحنفية ليكتسب الشرعية.

وقد أشار إلى أن خروجه مع الشيعة مطالبا بدم الحسين، كان لطلب الدنيا قائلا: " لعمري ما كان إلا لطلب دنيا، فإني رأيت عبد الملك بن مروان قد غلب على الشام، وعبد الله بن الزبير على الحجاز، ومصعبا على البصرة، ونجده الحروري على العروض، وعبد الله بن خازم على خراسان، ولست بدون واحد منهم، ولكن ما كنت اقدر على ما أردت إلا بالدعاء إلى الطلب بثأر الحسين"[٤]، فكان طلب الثأر للحسين الوسيلة التي يصل بها إلى ضالته.

وبالتالي نحن أمام رجل طامح للوصول إلى السلطة، ليس له سند قبلي قوي خاصة في الكوفة، لذلك كان عليه أن يحمل قضية تكسبه جماهرية، وتجلب له الأتباع، فكان مقتل الحسين والثأر لآل البيت يمثل القضية، كيف لا وهي الكلمة التي "لو دعا بها أريب لاستمال" على حد تعبير المغيرة بن شعبة[٥]، ويعتقد فلهاوزن أن اجتذاب الموالي كان سهلا على المختار؛ لأنهم ذوي نزعة واضحة إلى الحكم الديني لا القومي الشعوبي، كما كان الموالي يكرهون المتعصبين

---

(١) كيف لا وهو القائل: "والله لأعلون منبرا بعد منبر. ولأفلنّ عسكرا بعد عسكر ولأخيفن أهل الحرمين. ولأذعرن أهل المشرقين والمغربين. وإن خبري لفي زبر الأولين، راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج٦، ص٣٧٦.

(٢) المبرد، الكامل، ج٣، ص١٩٣، الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م)، الملل والنحل، ٣ج، (د.ط)، مؤسسة الحلبي، (د.ت)، ج١، ص١٤٧.

(٣) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٦، ص٣٧٨، الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٥٧٣.

(٤) الدينوري، الأخبار الطوال، ص٣٠٧، البلاذري، أنساب الأشراف، ج٦، ص٤٤٠، الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص١٠٧، ابن الأثير، الكامل، ج٣، ٣٣٥.

(٥) لبلاذري، أنساب الأشراف، ج٦، ص٣٨٧.

لسيادة العرب، لما ارتبطت الشيعة بالعناصر المضطهدة تخلت عن تربة القومية العربية فكانت حلقة الارتباط هي الإسلام[١].

والأمر الذي أكسبه جماهيرية بين الموالي، كانت القضية الثانية التي جلبت له الأتباع منهم، وهي نصرة المستضعفين، ونجد القضيتين تبرزان بوضوح في بيعته التي تلخص برنامجه السياسي، وهي: "تبايعوني على كتاب الله وسنة نبيه، والطلب بدماء أهل البيت، وجهاد المُحِلّين، والدفع عن الضعفاء، وقتال من قاتلنا، وسلم من سالمنا، والوفاء ببيعتنا، لا نقيلكم ولا نستقيلكم"[٢]، وكان أكثر من استجاب له أبناء العجم (الحمراء)، وكان منهم بالكوفة ما يقارب العشرين ألف رجل[٣].

فالعناية بالمستضعفين كانت نقطة رئيسة أكسبته جماهيرية بين الموالي خاصة، وكون الموالي من الفرس بالتحديد كان له أهمية كبيرة باعتقاد فلهاوزن، بالرغم من أن اهتمام المختار كان ينصب على وضعهم الاجتماعي، وليس على قوميتهم، فلم يخطر بباله قط أن يدافع عن الفرس بوصفهم فرسا[٤].

واعتقد الأخير أنه سيتجاوز الفارق الاجتماعي بوحدة الهدف، فقام بتوحيد العرب والموالي تحت لواء التشيع ضد بني أمية، محاولا خلق نوع من التوازن بينهم وذلك باسترضاء جميع الأطراف، متناسيا أنه يحاول المساواة بين السيد والتابع، فقرب أبناء العجم، وفرض لهم الأعطيات، وقرب مجالسهم، وباعد العرب وأقصاهم، وحرمهم فأغضب العرب عليه[٥]، وبذلك قد حاد عن سياسة التوفيق والمصالحة التي سلكها ، من أجل المزج بين العرب والموالي مجبرا، واضطر إلى تأليف حزب حكومي يستند فيه على الموالي[٦].

---

(١) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص٣٣٩.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P89.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣٢، ابن الأثير، الكامل، ج٣، ص٣٠١.

(٣) الدينوري، الأخبار، ص٢٨٨.

(٤) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص٢١١-٢١٢.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P79.

(٥) الدينوري، الأخبار، ص٢٩٩.

(٦) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص٢١٤.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P80.

وحين عاتبه العرب على ذلك، قال: "لا يبعد الله غيركم، أكرمتكم فشمختم بآنافكم، ووليتكم فكسرتم الخراج، وهؤلاء العجم أطوع لي منكم، وأوفى، وأسرع إلى ما أريد"[١]، وهذا كان غير مقبول للأشراف ورؤساء القبائل، مما أدى إلى تراجعهم وتخليهم عنه، فاجتمعوا على قتاله، ويعتقد فلهاوزن أن العرب في الفريق المعادي، كانت لهم مصلحة في أن يصوّروا الأمر وكأنهم إنما كانوا يحاربون عبيدهم الذين لم يقنعوا بتحررهم، بل أرادوا أيضاً أن يبسطوا أيديهم إلى الخراج وما ينفق منه من أعطية جارية، وهالهم أن يكافح الموالي في سبيل مصالحهم لا في سبيل سادتهم[٢].

ويعتبر تحوّل الموالي إلى شيعة غلاة حادثاً ذا أهميّة كبرى في التاريخ العالمي من وجهة نظر فلهاوزن، ويضيف أن الموالي كانوا شيعة قبل المختار، لكن الأخير نقلهم إلى ميدان العمل، فأيقظ فيهم الأمل في التخلص من الولاء والمشاركة المباشرة في الدولة، وهنا تكمن أهمية ثورة المختار بالنسبة للموالي، من وجهة نظره، كما يرى أن المختار كان أسبق من غيره في إدراك وضع الموالي واستثماره، إذ لم يكن الإسلام بل العنصر العربي هو الذي يُعْطَى الحقوق المدنية الكاملة.

وتشير الروايات إلى أعداد الموالي بالنسبة للعرب في نهاية الثورة، فـ "كانوا سته آلاف: الفين من العرب، واربعه آلاف من العجم"[٣]، ويندهش فلوتن من قلة أعداد العرب في هذه الثورة وتناقصهم بشكل ملحوظ، في مقابل تزايد أعداد الموالي الذين نجح المختار باستمالتهم من خلال فرض العطاء لهم، وكانت هذه النقطة تغطي ما نادى به الموالي من أن العطاء حق لجميع المسلمين[٤]، ويشير فلهاوزن إلى أن العرب تخلوا عن المختار لمنحه الموالي نفس الحقوق التي كانت لهم[٥].

---

(١) الدينوري، الأخبار، ص٢٩٩.

(٢) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص٢١٣.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P80.

(٣) الدينوري، الأخبار، ص٣٠١، ابن الأثير، الكامل، ج٣، ص٣٤٠.

(٤) فلوتن، السيادة، ص٤٠.

(٥) فلوتن السيادة، ص٧٥.

ورغم القضاء على ثورة المختار من قبل رجال السلطة الأموية، إلا أنه يرى في المختار الرجل الذي كان سيكون منقذا للدولة العربية، لكن العرب قد أعاقوه، مما أجبره على الارتماء في حضن الموالي، فكان القضاء عليه بمثابة القضاء على الموالي كقوة سياسية، ويعتقد أن بقايا ثورة المختار بقيت تعقد الصلات مع خرسان مهد العصبية الإيرانية، التي قضت على الدولة العربية فيما بعد، أو " أثارت العاصفة التي أطاحت فيما بعد بالسيادة العربية" على حد تعبيره[١].

وكانت ثورة ابن الأشعث (٨١هـ/٧٠٠م-٨٣هـ/٧٠٢م) والتي تناولتها الباحثة في الفصل السابق ثورة عربية بامتياز رغم مشاركة الموالي الواسعة فيها، أما ثورة الحارث بن سريج (١١٦-١٢٨هـ/٧٣٤-٧٤٥م)، والذي يرى فيه فلهاوزن أول من قاد ثورة الموالي باسم الإسلام[٢]، وتهدف إلى إنصاف من أسلم من الإيرانيين (الخرسانين)، باعتبارهم مواطنين في الدولة الثيوقراطية، تولى قيادتها العرب[٣]، وكانت جاذبة للثائرين برأيه؛ لأنها تدافع عن الأسس التي تقوم عليها الدولة الثيوقراطية ومعارضة الاستبداد ونصر الحق الذي يؤيده الدين، ويتفق فلوتن مع فلهاوزن في أن مشاركة الموالي في هذه الثورة كان محاولة لاسترداد حقوقهم، من اسقاط الجزية كونهم مسلمين، ومشاركتهم في العطاء[٤].

---

(١) فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص٢٥٣.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P95.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٤٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p290.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٤٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p290.

(٤) فلوتن، السيادة ، ص٦٦، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٤٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p290.

الفصل الرابع
آراء فلهاوزن الاقتصادية قراءة ونقد

يعد فلهاوزن من أقدم الباحثين الذين اهتموا بموضوع الضرائب في الدولة العربية الإسلامية، وقد عرض آراءه في الضرائب في صدر الإسلام في كتابه "الدولة العربية وسقوطها"، في الفصل المتعلق بعمر بن عبد العزيز والموالي، والتي استند عليها العديد من المستشرقين[*] الباحثين في موضوع تاريخ الاقتصاد الإسلامي فيما بعد، لتصبح بمثابة "نظرية" اقتصادية تنسب إليه.

فحاول الربط بين وضع الموالي كمسلمين جدد، وبين الإصلاحات التي قام بها، ليثبت ما وقع على غير العرب من ظلم اقتصادي، ضمن بواعث النزعة القومية العربية، وهذا واضح من عنوان الفصل "عمر بن عبد العزيز والموالي"، أي المسلمين من غير العرب، وحدد الموالي تحديدا بالفرس[١]، لذلك نجد انه كان دقيقا في تحديد العنوان، لتوجيه المتلقي بشكل يخدم الطرح العام في الكتاب، أي سيادة العرب على أساس قومي لا ديني.

فإن فلهاوزن يتناول الأوضاع الاقتصادية للمسلمين من غير العرب أي "الموالي"، والإجراءات الاقتصادية التي كانت لصالحهم، والتي جاءت كمحاولة تصحيح للنظام القديم (نظام عمر بن الخطاب)، ليؤكد فكرة سيادة العرب كأرستقراطية حاكمة تمتعت بامتيازات خاصة مقابل الموالي أو غير العرب، مبرزا من خلاله فكرة صراع القوميات، القومية العربية التي استندت على العروبة والقبيلة الممثل الأعلى لها، لذلك حاول إبراز أهمية الرابطة القبلية بالنسبة للمجتمع والسياسة، تقابلها القومية الفارسية، التي استندت بشكل أساسي على الدين لتحقيق مطالبها.

ويعتقد فلهاوزن أن ابن الخطاب نظم الدولة الإسلامية تبعا لقانون الفتح، بحيث جعلها دولة للعرب على المغلوبين، ودولة للأرستقراطية الحربية العربية، مقابل طبقة دافعي الجزية

(*) من أمثال كايتاني، بيكر، جروهمان، وبل.

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٩.

Wellhausen, Das arabische reich, p164.

والخراج، فكانت الدولة قائمة على أساس التمييز بين السادة العرب والخدام من غير العرب[1]، وبالتالي أقام الدولة على أساس التمييز القومي، وهو هنا يستعمل ثنائية (عرب وغير العرب)، لذلك لا نجده يستعمل مصطلح "أهل الذمة" مع أنهم كانوا يمثلون طبقة دافعي الجزية والخراج، وهذا المصطلح أيضا يتضمن الذمي المسيحي، اليهودي، المجوسي والصابئ، ويتضمن أيضا ثنائية عرب وغير عرب، لكنه لا يخدم الطرح، وهنا يتضح ذكاء فلهاوزن وبراعته في اختيار المصطلحات التي تخدم ما يريد تقديمه، وقد ظهر هذا في استعماله مصطلح "الخرسانيين" كدلالة على الموالي الفرس، وهذا ما وضحناه في الفصل السابق.

ويستند كارل بيكر[2] على سبيل المثال على ما يقدمه فلهاوزن من آراء، إذ طبّقه على مصر بنفس الطريقة التي طبقها فلهاوزن على خرسان[3]، واعتبره دينت من "أشد المتحمسين لنظرية فلهاوزن"[4]، ومع انه يظهر ثقته بالمؤرخين المصريين كالمقريزي (ت٨٤٥هـ/١٤٤١م)، وابن تغري بردي (ت٨٧٤هـ/١٤٧٠م)، كون تاريخ مصر هو الموضوع الرئيس الذي تناولوه، لكنه اعتمد بشكل أساس على أوراق البردي كوثائق.

ويقدم فلهاوزن "نظريته" الاقتصادية كنقد للآراء التي جاء بها كل من المستشرقين أوغست موللر* وفون كريمر، ويضيف أيضا بعض آراء فان فلوتن ودوزي، حول الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز والإصلاحات التي قام بها لسد النقص الحاصل في خزينة الدولة، خاصة في ميدان الجزية والخراج، والتي رأى أنها "مشوبة بأخطاء حقيقية"[5]، ومع أنه نجح في تفنيد هذه

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p192-193.

(٢) للمزيد حول آراء بيكر فيما يتعلق بموضوع الضرائب في مصر، راجع:

Becker, carl henrich, Beiträge zur geschichte Ägyptens unter dem Islam,)KARL J. TRüBNER), strassburg, 1903,p81- 112.

(3) Becker, Beiträge, p81.

(٤) دينيت، دانيل، الجزية والإسلام، ترجمة: فوزي جاد الله، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩م، ص٣١.

(*) أوجست مولر (١٨٤٧-١٨٩٢)، مستشرق ألماني، من أبرز أعماله نشر كتاب "عيون الأنباء في طبقات الأطباء"، لابن ابي أصيبعة، راجع: بدوي، الموسوعة، ص٥٦٥.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٣-٢٦٤.

Wellhausen, Das arabische reich, p169- 170.

المزاعم والاتهامات، إلا أن هذا لا يعني التسليم بأصحية الآراء التي قدمها ككل، والأخذ بها كمسلمات دون تمحيص ومراجعة.

كما أن اعتماد الباحثين عليها جعلها بمثابة نظرية اقتصادية قائمة بذاتها، دون الإخذ بعين الاعتبار المثالب التي وقع فيها فلهاوزن في بعض التفسيرات، وأهمها اعتقاده أن المصادر العربية حاولت إيجاد مرجعية قديمة لنظم ذات عهد أحدث تاريخيا[١]، وما يتعلق بابتكار نصر بن سيار نظاما ضريبيا جديدا، ساهم في حل مشكلة الموالي (المسلمين الجدد) في خرسان، وأن العرب فرضوا فعليا إتاوات إجمالية، لا جزية وخراج، وبذلك ينفي معرفة العرب بالضرائب بشكلها الوارد في المصادر العربية، حتى مطلع القرن الثاني الهجري.

ويبدو جلّيا أن فلهاوزن لم يراع اختلاف التنظيمات بين الشام ومصر والعراق وخرسان، بين نظم بيزنطية ونظم ساسانية، فنجده يعمم ما استنتجه من وضع الضرائب في خرسان على سائر الاماكن، ويضاف إلى ذلك عدم مراعاته اختلاف الاتفاقات عند الفتح وما يتوجب عليها، خاصة من ناحية الصلح والعنوة، فنستطيع القول أنه قدم نظرية متكاملة الجوانب حول سقوط الدولة العربية –الأموية– ككل، وهو من السباقين في ذلك، وهذا لا يمكن إنكاره، إلا أنه لم يقدم نظرية اقتصادية شاملة، للنظام المالي في صدر الإسلام وبالتحديد العصر الأموي.

وعلى أهمية ما قدمه دانيل دينيت من نقد لآراء فلهاوزن الاقتصادية، إلا أنه لم يخل من مثالب واضحة أيضا[٢]، وقد أشار عبد العزيز الدوري إلى ذلك خاصة تلك المتعلقة بنظام الضرائب في خرسان[٣]، من خلال إعادة قراءة بعض النصوص محاولا تحديد مصطلحي جزية وخراج كما وقعت في النصوص المحفوظة، خاصة النص الذي يستند عليه فلهاوزن في استنتاجاته، والتي عممها على جميع الأماكن التي كانت خاضعة للدولة.

---

(١) يتفق بيكر مع فلهاوزن في هذا، ويؤكد أن النظرية اللاحقة حاولت إعادة تنظيمات حديثة إلى زمن أسبق، راجع:

Becker, Beiträge, p82.

(٢) راجع كتاب دينيت سابق الذكر.

(٣) راجع بحثه المتعلق بالضرائب في خرسان تحت عنوتن: " نظام الضرائب في خرسان في صدر الإسلام"، المنشور في مجلة المجتمع العلمي العراقي، م١١، ١٩٦٤م، البحث منشور ضمن الجزء الثاني من "أوراق في التاريخ والحضارة" ، راجع: الدوي، عبد العزيز، أوراق في التاريخ والحضارة (أوراق في التاريخ الاقتصادي)، ٣ج، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢هـ/٢٠٠٧م، ج٢، ص٤١-٥١.

ويطرح فلهاوزن تساؤلا كفاتحة لنقده عن طبيعة المثال الذي أراد عمر بن عبد العزيز الاحتذاء به، مع مراعات الإجراءين اللذين ينسبان لعمر بن الخطاب وهما: منع العرب من أن يقتنوا أرضا في البلاد التي فتحوها، وأنه أمر أن ترفع الجزية على المغلوبين بعد إسلامهم، أما الخراج فيبقى عليهم، والحقيقة في رأيه أنه لم يفعل هذا ولا ذاك[١].

حيث يرى كل من موللر وكريمر بأن عمر بن عبد العزيز حاول تلافي النقص الحاصل في واردات بيت المال، باتخاذه مجموعة من الإجراءات، والتي بدورها ساهمت في تفاقم الوضع القائم لا إصلاحه[٢]، وكذلك يعتقدان أن ما وضعه أدى إلى تقوية روح الإسلام في ذاته تقوية كبيرة، فكل ما فعله قد ساعد في الجملة في إفساد نظام الدولة من أساسه، "فلا دولة تعيش إلا بالوسائل التي أدت إلى قيامها"، وبهذا حاد عن الأصول المتماشية مع الواقع، والتي وضعها الخلفاء الامويون من قبله، واستبدلها بمبادئ مثالية استمدها من القرآن والسنة[٣].

ويقول كريمر: أن عمر بن عبد العزيز "أفسد المالية إفسادا تاما بإجراءاته الإدارية العنيفة وبذلك يحتمل أن يكون قد عجل سقط الدولة الأموية"[٤]، ويتفق فلوتن مع هذا مشيرا إلى "أن محاولة عمر بن عبد العزيز لم تزد الأمور إلا حرجا لما كانت تتأثر به من تحفظ ورجعية لا تتفق مع حالة الدولة الاقتصادية[٥].

ثلاثة إجراءات قام بها عمر بن عبد العزيز أراد من خلالها إصلاح الوضع المالي، اعتبرت مآخذ عليه، وكانت تمثل -حسب رأي مولر وكريمر- عودة إلى تطبيق صورة حرفية للنظام الذي وضعه عمر بن الخطاب سابقا، كونه كان مثلا أعلى يحتذي به[٦]، ويحذو فان فلوتن حذوهما مشيرا أن غلطة عمر بن عبد العزيز الوحيدة كانت "رجعيته ومحافظته الدينية وتمسكه

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٤.
Wellhausen, Das arabische reich, p 171.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٣-٢٦٤.
Wellhausen, Das arabische reich, p169- 170.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٣-٢٦٤.
Wellhausen, Das arabische reich, p169- 170.

(٤) كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٧٨.

(٥) فلوتن، السيادة، ص٧٢.

(٦) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٣- ٢٦٤.
Wellhausen, Das arabische reich, p169- 170.

الشديد بالنظام الذي سنه عمر بن الخطاب، الذي كان يقتفي أثره لما كان يكنه له في أعماق نفسه من الاحترام والإكبار، والذي لم يكن إلا صورة منه، رغم ما كانت تتطلبه الحالة من العدول عن ذلك النظام عدولا تاما"[١].

فقام أولا بإلغاء النظام الذي وضعه الحجاج، فيما يتعلق بأهل الذمة، والذي كان يقضي بأن يدفعوا الجزية المترتبة عليهم قبل إسلامهم، وذلك تلافيا للنقص في واردات بيت المال، مما جعل هذا الإجراء مفيدا لغير المسلمين، وأدى إلى دخول أعداد كبيرة من أهل الذمة في الإسلام تهربا من دفع الجزية[٢]، وبالتالي خسارة أحد مصادر الدخل لبيت المال.

والأمر الثاني هو العودة إلى القانون القديم الذي يحرّم امتلاك الأراضي على المسلمين، والذي حدده بعد عام مئة للهجرة، لاستحالة استرداد الأراضي التي تم استملاكها قبل هذا التاريخ[٣]، وأراد أيضا أن يفرق بين المسلمين وأهل الذمة تمسكا منه بأصول الدين ، فألغى الخراج من أرض المسلمين التي كانوا قد تملكوها مخالفين النهي عن ذلك، وجعلها أرض عشر، فكان هذا أقل من الخراج بكثير، وإلى جانب هذه الإجراءات قرر رد جميع الأموال التي أخذت ظلما إلى أصحابها[٤]، فزاد النقص زيادة أخلت بالتوازن في مال الدولة إخلالا كبيرا.

ويطرح فون كريمر استنادا على مولر مسألة العبء الضريبي والتي سار فلهاوزن على حذوهما بها، بحيث أن المبلغ المفروض كضريبة، ثابت لا يمكن إنقاصه بأي حال، وبالتالي أي نقص حاصل على أعداد الرعايا معناه ضعف القدرة على دفع الضرائب على المجموعة، في العصر الأموي وتحديدا فترة ولاية الحجاج، كما أن الجزية بقيت مفروضة على أهل الذمة رغم إسلامهم، بالإضافة إلى منعهم من الخروج والهجرة من القرى[٥].

---

(١) فلوتن، السيادة، ص٥٩.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٣– ٢٦٤.
Wellhausen, Das arabische reich, p169- 170.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٣– ٢٦٤.
Wellhausen, Das arabische reich, p169- 170.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٣–٢٦٤.
Wellhausen, Das arabische reich, p169- 170.

(٥) كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٨٤، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٧٠.
Wellhausen, Das arabische reich, p175.

وضمن الآراء التي يناقشها فلهاوزن مسائل تتعلق بالجزية والخراج، كضرائب مترتبة على غير العرب، ووضع الموالي كمسلمين جدد وما ترتب عليهم من ضرائب، وأخيرا ينفي التهمة التي ألصقها المستشرقون بعمر بن عبد العزيز بأنه كان سببا في زعزعة أركان الدولة الأموية، وهذا ما سيتم نقاشه بالتفصيل فيما يلي.

يطرح كل من بيكر وفلوتن وكريمر، أن عمر بن الخطاب لم يبتدع نظاما ثابتا وواضحا للضرائب[١]. ويؤكد ذلك فلهاوزن، فالتنظيم الإداري في البلاد المغلوبة لم يغير من الوضع المالي السابق شيئا، فتغير السيادة لا يعني تغير موقف المغلوبين من عبء دفع المال، كما أن العرب احتفظوا بالكتاب اليونان والفرس، والذين احتفظوا بدورهم بالضرائب القديمة وأنواعها، ولم يغيروا كثيرا في نظام جبايتها[٢]، وهذا أمر لا تنكره حتى المصادر العربية فنجد عند الطبري ما يشير إلى ذلك مباشرة[٣].

وبهذا هو يتفق مع فون كريمر، الذي رأى أن عمر وافق على نظم فارسية بيزنطية عديدة، وأدخلها في كل إدارة من إدارات الدولة، كنظام العملة ونظام الضرائب (الخراج والجزية)، وحتى ضريبة الفقراء (الصدقة والزكاة والعشر)، التي كانت موجودة فعليا عند الكنعانيين والفينيقيين وغيرهم، وبالتالي سمح عمر بالاستفادة من النظم السابقة في البلاد المفتوحة دون تغيير[٤].

ويضيف المستشرق بتلر في حديثه عن فتح مصر بالتحديد، أن العرب وإن حافظوا على النظم الرومانية في تدوين دواوينهم وجمع ضرائبهم، إلا أنهم كانوا أخف وطأة في جباية الأموال[٥]، ويضيف بيكر أن العرب أبقوا كل شيء كما كان حتى منتصف القرن الثاني إذ تم

---

(١) فلوتن، السيادة، ص٢٧.

Becker, Beiträge, p 83/ 88.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٣١، الدوري، أوراق، ص١٤٦- ١٤٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p20-21.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٢، ص١٥٢.

(٤) كريمر الحضارة الإسلامية، ص٦٠، دينيت، الجزية والإسلام، ص٤٥، الدوي، أوراق، ص٧٣.

(٥) بتلر، ألفرد، فتح العرب لمصر، ترجمة: محمد حديد، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص٤٦٦.

تطبيق الضرائب الإسلامية، لأنه لم يكن من الممكن تطبيق الضرائب الإسلامية منذ البداية حيث لم تكن موجودة حتى ذلك الوقت[١].

إلا أن كريمر يختلف مع فلهاوزن في أن عمر بن الخطاب ابتدع نظاما جديدا، حيث يرى في نظام عمر "السياسي الاشتراكي الديمقراطي القائم على السلطة الدينية" –على حد تعبيره– ابتكارا للعقل العربي، الذي لم يعجز عن إثبات استقلاليته[٢]، فالمساواة التامة حق من حقوق المسلمين، وبالتالي دخل الدولة والأراضي المفتوحة يعتبر ملكا عاما للمجتمع الإسلامي، مقابل أن يتسلم الفرد عطاء من خزينة الدولة[٣].

ويطرح فلهاوزن هذا التطور الذي حدث في عهد عمر بن الخطاب بدقة أكبر، فالأراضي المفتوحة بحسب قانون الغنائم أصبحت ملكا للفاتحين، ولكنها لأسباب عملية بقيت دون تقسيم وبقيت إما أراضي بيت مال، وإما أراضي عامة للمسلمين، وأما ما أخذته جيوش العرب عنوة فكان يعتبر ملكا لعامة المسلمين، وقد ترك في يد المغلوبين ووضع عليه الخراج[٤].

وكان الواجب أن يقسم الخراج في كل عام على الملاك الشرعيين للأرض باعتبار أنه غلة لهم، ولكن الدولة وضعت يدها عليه وصارت تدفع للمقاتلة من المسلمين أعطيات محددة[٥]، محددة[٥]، "لأن هذا لو لم يكن موقوفا على الناس في الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور، ولم تقو الجيوش على السير في الجهاد، ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت من المقاتلة والمرتزقة"[٦].

---

(1) Becker, Beiträge,p 83.

(٢) كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٥٩.

(٣) كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٦٠.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٨، كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٨١، الدوري، أوراق، Wellhausen, Das arabische reich, p173.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٦، كريمر الحضارة الإسلامية، ص٨١. Wellhausen, Das arabische reich, p171.

(٦) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت١٨٢هـ/٧٩٨م)، الخراج، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، سعد حسن محمد، ط١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، (د.ت)، ص٣٨، الدوري، أوراق، ص٥٦، دينيت، الجزية، ص٥١-٥٢.

وهذا ما تؤكده كتب الخراج والاموال، فأحكام الأرض ثلاثة: أرض أسلم عليها أهلها، فهي لهم ملك أيمانهم، وهي أرض عشر لا شيء عليهم فيها غيره، وأرض افتتحت صلحا على خراج معلوم، فهم على ما صولحوا عليه لا يلزمهم أكثر منه. وأرض أخذت عنوة، فهي التي اختلف فيها المسلمون، فهي إما غنيمة أو فيء[*]، وحكمها والنظر فيها إلى الإمام، فإذا اعتبرها غنيمة، تخمس وتقسم خمس لله وأربعة أخماسها للفاتحين، كما فعل الرسول بخيبر. وإن رأى أن يجعلها فيئا، فلا يخمسها ولا يقسمها، ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة ، كما صنع عمر بن الخطاب بالسواد[١].

نظم اقتصادية جديدة أم اصلاحات اقتصادية:

يتحدث فلهاوزن عن ثلاث محاولات لإصلاح نظام الخراج في العصر الأموي، في زمن الحجاج بن يوسف، وفي زمن عمر بن عبد العزيز، واصلاحات نصر بن سيّار في خرسان، وهذه الإصلاحات كانت لسدّ النقص في واردات بيت المال، الناتجة عن دخول غير العرب في الإسلام، وعن رغبة العرب في تملك الأراضي والضياع، والتذمر الحاصل بسبب ثقل العبء الضريبي على المجموعة بسبب إسلام أفرادها، والهجرة إلى الأمصار، وبالتالي فالنظام القديم (نظام عمر بن الخطاب) أصبح قاصرا أمام هذه التحديات المستجدة.

ويعتقد فلهاوزن أنه في عهد عمر بن الخطاب "بدأت تتجلى بعض نواحي القصور هذه، ففي عهده كانت رغبة العرب بالتملك متجهة في العادة إلى شيء غير اقتناء الأراضي، ولم يكن الذين يلزمهم دفع الجزية من غير العرب، قد بدأوا يدخلون في الإسلام على نطاق أضر ببيت المال، وكان بيت المال، إلى جانب ذلك، يفيض بما كان يحمل إليه من غنائم لا تنقطع، ولم يكن عليه أن يواجه نفقات المطالب الكبيرة التي وجدت فيما بعد"[٢].

(*) الغنيمة ما غلب عليه المسلمون بالقتال حتى يأخذوه عنوة، والفيئ ما صولحوا عليه، راجع، ابن آدم، الخراج، ص١٨.

(١) ابن آدم، الخراج، ص١٨-١٩، ابن زنجويه. حميد بن مخلد (ت٢٥١هـ/٨٦٥م)، الأموال، تحقيق : شاكر ذيب، ط١، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص١٨٢، أبو يوسف، الخراج، ص٣٥-٣٨، ابن سلاّم، أبو عُبيد القاسم (ت٢٢٤هـ/٨٣٨م)، الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، (د.ط)، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ص٣١٠.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٧٠

Wellhausen, Das arabische reich, p 175.

والإصلاح الأول على نظام عمر بن الخطاب باعتقاد فلهاوزن، كان من قبل الحجاج بن يوسف، فلكي يقاوم نقص واردات بيت المال، اتخذ مجموعة تدابير، "فلم يعف العرب الذين تملكوا أرضا من أرض الخراج من أن يدفعوا ما عليها منه، وفرض الخراج من جديد على قوم كان حتى ذلك الحين موضوعا عنهم، ولا بد أنه عامل المسلمين الجدد الذين بقوا في قراهم واحتفظوا بأراضيهم بمثل ما عامل به العرب، ولكنه حرم عليهم الهجرة إلى حواضر الإسلام"(١).

وتشير المصادر إلى المشاكل التي واجهت الدولة خاصة في العراق، الذي كان أرضا لا تهدأ، فكانت الثورات والاضطرابات من أهم المشاكل التي ساهمت في نقصان وارد بيت المال، كثورات الخوارج وثورة ابن الزبير وثورة المختار الثقفي وغيرها، هذا بالإضافة إلى الأمراض والأوبئة(٢)، ونضيف أيضا مشكلة هجرة الفلاحين من القرى إلى الحواضر، ودخول أهل الذمة في الإسلام بأعداد كبيرة.

وكان عمّال الحجاج يرجحون أن الدخول في الإسلام والهجرة كانا تهربا من دفع الضرائب المترتبة، بالإضافة إلى أن الهجرة تسببت في قلة الأيادي العاملة في الزراعة، وانكسار الخراج، فكتب عمال الحجاج إليه: "أن الخراج قد انكسر، وأن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار، فكتب إلى البصرة وغيرها أن من كان له أصل في قرية فليخرج إليها"(٣)، "فأخرج الناس لتؤخذ منهم الجزية"(٤).

ويشير البعض أن الحجاج أول من أخذ الجزية من أهل الذمة بعد إسلامهم(٥)، وهذا ما يؤكده الطبري فيذكر أن عامل من عمّال إفريقيا قتل سنة (١٠٢هـ/٧٢٠م) ، لأنه عمل بسيرة

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٧٠.

Wellhausen, Das arabische reich, p 175.

(٢) في عام ٦٥هـ/٦٨٤م أصاب الطاعون الجارف البصرة وأودى بعدد كبير من أهلها، راجع: الطبري، تاريخ الطبري، ج٥، ص٦١٢.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٣٨١، ابن الأثير، الكامل، ج٣، ص٤٩١.

(٤) ابن الأثير، الكامل، ج٣، ص٤٩١.

(٥) ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله (ت٢٥٧هـ/٨٧١م)، فتوح مصر والمغرب، تحقيق: علي محمد عمر، (د.ط)، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص١٨٢.

الحجاج، فيقول: "وكان سبب ذلك أنه عزم أن يسير بهم بسيرة الحجاج بن يوسف في أهل الإسلام الذين سكنوا الأمصار، ممن كان أصله من السواد من أهل الذمة، فأسلم بالعراق ممن ردهم إلى قراهم ورساتيقهم، ووضع الجزية على رقابهم على نحو ما كانت تؤخذ منهم، وهم على كفرهم، فلما عزم على ذلك تآمروا في أمره، فأجمع رأيهم على قتله فقتلوه"[١].

ويعتقد فلهاوزن أن إجراءات الحجاج جاءت لمعالجة الصعوبات التي نشأت من دخول الموالي في الإسلام طلبا للمساواة السياسية وفرارا من الجزية[٢]، وبالعودة إلى النص الذي رجع إليه فلهاوزن الوارد في "العقد الفريد"، نجد ما ذكره ابن عبد ربه نقلا عن الجاحظ قائلا:" أن الحجاج لما خرج عليه ابن الأشعث وعبد الله بن الجارود، ولقي ما لقي من قراء أهل العراق وكان أكثر من قاتله وخلعه وخرج عليه، الفقهاء والمقاتلة والموالي من أهل البصرة؛ فلما علم أنهم الجمهور الأكبر والسواد الأعظم، أحب أن يسقط ديوانهم ويفرق جماعتهم حتى لا يتألفوا ولا يتعاقدوا، فأقبل على الموالي وقال: أنتم علوج وعجم، وقراكم أولى بكم"[٣]، ويبدو من كلام الجاحظ أن غاية الحجاج كانت تفرقة الموالي كونهم شكلوا باجتماعهم تحت لواء واحد خطرا على الدولة، فكانت تفرقتهم بإجبارهم على الإقامة الإجبارية في قراهم، وهذا واضح من عملية نقش اسم البلدة على يد كل مولى من الموالي[٤].

وحاول بعض الباحثين[٥] نفي فرض الجزية على من أسلم من أهل الذمة دفاعا عن الحجاج بإعادة تفسير استخدام لفظتي جزية وخراج في النصوص، لكن هذا لا ينفي تعسف الحجاج في التعامل مع دافعي الضرائب، ويظهر ذلك في قول يزيد بن المهلب حين طلب إعفاءه من جباية الخراج –وهو والي العراق بعد الحجاج– قائلا: "إن العراق قد أخربها الحجاج، وأنا اليوم رجاء أهل العراق، ومتى قدمتها وأخذت الناس بالخراج وعذبتهم عليه صرت مثل الحجاج

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٦١٧، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص١٤٦.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٣.

Wellhausen, Das arabische reich, p 154.

(٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٣، ص٣٦٤.

(٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٣، ص٣٦٤.

(٥) كاتبي، غيداء، الخراج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧م، ص١٤٠-١٤١.

أدخل على الناس الحرب، وأعيد عليهم تلك السجون التي قد عافاهم الله منها، ومتى لم آت سليمان بمثل ما جاء به الحجاج لم يقبل مني"[١].

ويعزز هذا الرأي كتاب لعمر بن عبد العزيز رد فيه على أحد عماله الذي كاتبه قائلا: "إن قوما من أهل الخراج كانوا إذا أرادوا كسر خراجهم جلوا من أرض إلى أخرى، وإني أمرت أن تجعل أرض من جلا صافية"، فرد عمر عليه: "ولعمري لئن لم تدع رجلا خرج من أرض إلى أرض ومن قرية إلى قرية إلا أخذت أرضه ثم عزلت أم مت لينقطعن صاحب الأرض عنها وتبوء بإثمه، وما يجلو رجل عن أرضه إلا بأن يحمل فوق طاقته، فإياك أن تعمل وعمالك بعمل ابن يوسف وعماله، فإنهم كانوا مفسدين وقد قضى الله بأنه لا يصلح عمل المفسدين، وتألف أهل الأرض فإن أرضيهم وبلادهم أحب إليهم من الجلاء إذا عدل عليهم ورفق بهم"[٢]، والنص يؤكد انكسار الخراج بسبب الهجرة، وأن التعسف في جباية الضرائب كان سببا للهجرة.

ويعتقد فلهاوزن أن مقصد عمر بن عبد العزيز في إصلاحاته موافق لمقصد الحجاج، لكن باختلاف الوسيلة، حيث يرى أنه كان "بحكم ورعه مضطرا إلى أن يسلك طريقا أخر، ولم يكن من حيث مقصده يختلف عن الحجاج اختلافا كبيرا، ولكنه حاول أن يصل إليه عن طريق لا يتعارض مع الشعور الإسلامي بالحق والعدل"[٣].

ويتحدث عن إصلاحين قام بهما عمر الثاني لحل الأزمة:

الأول: حافظ عمر الثاني على مبدأ أن المسلم يعفى من جميع الالتزامات المالية، فلا جزية ولا خراج عليه، سواء أكان عربي أم غير عربي، وينطلق فلهاوزن من قاعدة الإسلام يعفي المسلم من كل التزام بدفع جزية أو خراج، فيقول: "كان المبدأ المعمول به أول الأمر هو أن الإسلام يعفي المسلم من كل إلزام بدفع جزية أو خراج، وأن الأرض تصبح معفاة من خراجها إذا ملكها عربي مسلم، أو دخل مالكها غير العربي في الإسلام"[٤].

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٦، ص٥٢٣، ابن الأثير الكامل، ج٤، ص٨٢.

(٢) البلاذري، أنساب الاشراف، ج٨، ص١٥٣.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٧١.

Wellhausen, Das arabische reich, 177.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٥٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p 173.

وهذه النتيجة تأتي من اعتقاد فلهاوزن أن دخول أهل الذمة- وهو يستعمل مصطلح "غير العرب" أو "المغلوبين"- في الإسلام يعفيهم من جميع الالتزامات المالية، وبالتالي يطرح أن عمر بن عبد العزيز أعفى المسلمين الجدد من الجزية، وأبقى عليهم الخراج وهذا الإجراء جديد برأيه.

وينفي أن يكون عمر بن عبد العزيز قد استند بهذا الإجراء على عمر الأول[١]، في حين أنه في الأصل دخول الإسلام يعفي من الجزية فقط، وتبقى الالتزامات الضريبية المتعلقة بالأرض كالمعتاد، ويضيف متهما الفقهاء بإسناد هذا النظام إلى عمر الأول فيقول: "وصارت هذه النظم هي القانون الصحيح الذي زعم الفقهاء فيما بعد أنه كان موجودا من أول الأمر"[٢]، ويضيف: "غير أنهم فيما بعد نظروا إليه على أنه الحق الذي لا شك فيه واعتبروه موجودا من أول الأمر، ولكن لو أنه كان موجودا في الحقيقة من أول الأمر لما قامت صعوبات قط"[٣].

ويرى فلهاوزن أن عمر الثاني أمر بأن يعفى الذمي إذا أسلم من ضريبة الجزية، أما أرضه فيستطيع البقاء فيها كمتقبل (والقبالة ليست خراج)[٤]، أو ترجع ممتلكاته لأهل قريته إذا أراد الهجرة، وبالتالي يستطيع الهجرة إلى الأمصار[٥]، وترتب على هذا الإجراء حصول تفرقة بين الخراج والجزية لم تكن موجودة من قبل[٦]، ويستشهد فلهاوزن بنص يرد فيه أن دهقان من أهل عين التمر أسلم، فقال له علي بن أبي طالب: "أما جزية رأسك فنرفعها، وأما أرضك

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٤.

Wellhausen, Das arabische reich, p 171.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٦٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p 300.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٧٣.

Wellhausen, Das arabische reich, p 177.

(٤) القبالة: الكفالة والضمانة، يقبل ويقبل ويقبل قبالة: كفله، راجع: ابن منظور، لسان العرب، ج١١، ص٥٤٤، الفيروزآبادي، المحيط، ص١٠٤٥.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٧١.

Wellhausen, Das arabische reich, p 177.

(٦) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٧٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p 177.

فللمسلمين، فإن شئت فرضنا لك، وإن شئت جعلناك قهرمانا لنا، فما أخرج الله عز وجل من شيء أتيتنا به"(١).

والنص واضح جدا، ويشير إلى الجزية التي رفعها علي عن الدهقان لإسلامه، أما الأرض فهي للمسلمين، فله أن يرحل عنها، ومن المعروف أن الأرض بقيت بيد أصحابها مقابل الخراج الذي هو للمسلمين، أو يكون قهرمانا لعلي، و"القهرمان" لفظة معربة من الفارسية، وتعني: أنه من أمناء الملك وخاصته، وهو كالخازن والوكيل الحافظ لما تحت يده والقائم بأمور الرجل بلغة الفرس(٢)، وبذلك يتضح المعنى أي يكون متوليا للأرض عن الخليفة مقابل أن يأتي الخليفة بما تخرجه الأرض، ويستنتج فلهاوزن أن هذه هي القبالة وهي الأصل فلا وجود للخراج كضريبة الأرض إلا على هذه الصورة(٣).

ويأتي هذا الاستنتاج من اعتقاده بعدم وجد تفرقة ما بين الخراج والجزية، في الاستعمال اللغوي القديم، فهما برأيه يدلان على شيء واحد، وهو الإتاوة(*) التي يدفعها غير المسلم(٤)، فيقول: "أما بحسب أي تسمية كان يجب على الأفراد الذين يلزمهم الخراج أن يؤدوا ما عليهم

---

(١) ابن آدم، الخراج، ص٥٨، ابن زنجويه، الأموال، ج١، ص٢٣٩.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج١٢، ص٤٩٦، الزَّبيدي، محمد بن محمد (ت١٢٠٥هـ/١٧٩٠م)، تاج العروس، مجموعة محققين، (د.ط)، دار الهداية، (د.م)، (د.ت)، ج٣٣، ص٣٢٢.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٨٢.

Wellhausen, Das arabische reich, p 183.

(*) والإتاوة: الخراج والمكس والرشوة، وكل ما أخذ بكره أو قسم على قوم من الجباية وغيرها، وتحتمل معنى جزية ومعنى خراج، فهي جزية أي: دفعة تعطى لحاكم أو أمة كدليل على الخضوع أو كثمن للأمن، وخراج الأرض أي: ضريبة تفرض على البلاد المفتوحة صلحا ، وورد في كتاب الحيوان للجاحظ أن الإتاوة تسمية للخراج وهي من الألفاظ الجاهلية، التي ترك الناس استعمالها ، ونجد في كتاب "فتوح البلدان" عبارات تشير إلى ذلك، مثل: "صالحه عن أرضه على إتاوة" و"على أن يؤدوا إتاوة عن أرضهم ورؤسهم" و"صالح أهله على إتاوة"، "وصالحهم على إتاوة"، في حين لا نلاحظ ورود هذه الكلمة في كتب الأموال والخراج، راجع: الجاحظ، عمر بن بحر (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، الحيوان، ٧ج، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج١، ص٢١٥، البلاذري، فتوح البلدان، ص١٧٦، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠١، ٣١٦، ٣١٧، ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص٢٢١، عمر، احمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ٤ج، ط١، عالم الكتب، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ج١، ص٥٨.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٥

Wellhausen, Das arabische reich, p171.

فكان وقعه على العرب قليلا، وخاصة عندما يفرض الخراج مبلغا إجماليا ذا مقدار ثابت على الجماعة متضامنة فيما بينها، ويظهر أن هذا كان في أول الأمر هو القاعدة العامة، ولم يكن شيئا شاذا نادرا"(١).

ونجد في القرآن الكريم ما يشير إلى الجزية كضريبة تفرض على الرأس كدلالة على الخضوع، فجاء في سورة التوبة: ﴿**قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾(٢).

وورد عن النبي في كتابه لمجوس البحرين: "سلم أنتم – يعني: صلح أنتم –، أما بعد ذلكم فقد جاءني رسلكم مع وفد البحرين ، فقبلت هديتكم، فمن شهد منكم أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، واستقبل قبلتنا وأكل من ذبيحتنا، فله مثل ما لنا، وعليه مثل ما علينا، ومن أبى فعليه الجزية، على رأسه دينار معافى على الذكر والأنثى، ومن أبى فليأذن بحرب من الله ورسوله. وعليكم ألا تمجسوا بيت النار، وثنيا لله ولرسوله، وعليكم في أرضكم مما أفاء الله علينا منها، مما سقت السماء، أو سقت العيون: من كل خمسة واحد. ومما سقي بالرشا والسواني، من كل عشرة واحد، وعليكم في أموالكم، من كل عشرين درهما درهم، ومن كل عشرين دينارا دينار، وعليكم في مواشيكم الضعف مما على المسلمين، وعليكم أن تطحنوا في أرحائكم لعمالنا بغير أجر. والسلام على من اتبع الهدى"(٣).

إذن فالجزية ضريبة قرآنية، عمل بها منذ أيام الرسول، كضريبة على الفرد تسقط بإسلامه، فكانت الخيارات المتاحة عند الفتح ثلاثة: الإسلام أو الجزية أو القتال، فمن دخل الإسلام في هذه الحال فقط لم يفرض عليه أي ضرائب باستثناء الزكاة، وإلا دفع الجزية أو القتال، وبالرجوع لصلح أهل البحرين السابق نجد أن النبي فرض عدة ضرائب: الأولى الجزية في قوله: "ومن أبى فعليه الجزية، على رأسه دينار معافى على الذكر والأنثى"، والثانية على الأرض بقوله: "وعليكم في أرضكم مما أفاء الله علينا منها، مما سقت السماء، أو سقت العيون:

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص١٦٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p 173.

(٢) القرآن الكريم، سورة التوبة، ٢٩.

(٣) البلاذري، الفتوح، ص٨٥، ابن زنجويه، الأموال، ص١١٣.

من كل خمسة واحد. ومما سقي بالرشا والسواني، من كل عشرة واحد"، هذا وأضاف ضريبة على الأموال وضريبة على المواشي.

وهذا ما يؤكده بتلر إذ يطرح أن الدخول في الإسلام لا يعفي إلا من الجزية، فيقول: "لم يتغير نصيب أرض من الخراج إذا ملكها مسلم من قبطي، بل بقي على حاله والناس فيه سواء، ولهذا كان القبطي إذا دخل في الإسلام لم يرتفع عنه خراج أرضه، ولكن الجزية كانت على غير ذلك، إذ كانت الجزية سمة لأهل الذمة، وعلامة لغير المسلمين، فكان الدخول في الإسلام كافيا لزوالها، إذ تزول بذلك صفة الذمة واختلاف الدين"[١].

وبالعودة إلى كتب الخراج والأموال نجد العديد من السوابق التي تعود إلى زمن عمر الأول والتي تؤكد الإجراءات التي نفى فلهاوزن وجودها قبل عهد عمر بن عبد العزيز، كالتفرقة بين الخراج والجزية، وإعفاء الذمي من الجزية أما الخراج فيبقى على أرضه، مع السماح له بالهجرة وترك الأرض، فلا يترتب عليه عند ذلك أي ضريبة أو البقاء ودفع الخراج عن الأرض، وذلك منذ عهد عمر بن الخطاب.

ووردت العديد من الروايات حول لجوء أهل الذمة للإسلام تهربا من الجزية زمن عمر بن الخطاب، منها: "أن رجلا من أهل نجران، الذين صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على الجزية، أسلم على عهد عمر بن الخطاب، فجاء رجل على عمر فقال: إني مسلم، ليست علي جزية، فقال عمر: لأنت متعوذ بالإسلام من الجزية؟، فقال: الرجل: أرأيت إن كنت متعوذا بالإسلام من الجزية – كما تقول – أما في الإسلام ما يعيذني؟ قال: فوضع عنه الجزية"[٢]،

وفي رواية أخرى أن "رجلا من الشعوب أسلم، وكانت تؤخذ منه الجزية، فأتى عمر بن الخطاب فقال: يا أمير المؤمنين ، إني أسلمت والجزية تؤخذ مني فقال: لعلك أسلمت متعوذا، فقال: أما في الإسلام ما يعيذني؟ قال: بلى، قال: فكتب: ألا تؤخذ منه الجزية"[٣].

"أسلم دهقان على عهد علي فقال له علي: إن أقمت في أرضك رفعنا عنك جزية رأسك، وأخذناها من أرضك وإن تحولت عنها، فنحن أحق بها"[٤]، وفي رواية أخرى: "أن دهقانا أسلم،

---

[١] بتلر، فتح مصر، ص٤٧٦.

[٢] ابن زنجويه، الأموال، ج١، ص١٧٢.

[٣] ابن زنجويه، الأموال، ج١، ص١٧٢.

[٤] ابن زنجويه، الأموال، ج١، ص١٧٢.

فقال له علي: أما أنت فلا جزية عليك، وأما أرضك فلنا"[١]، وقول عمر بن الخطاب للرجل حين قال: أسلمت ، فضع عن أرضي الخراج – فقال: "إن أرضك أخذت عنوة"[٢]، وهذه النصوص تؤكد بقاء الخراج على من أسلم، وسقوط الجزية بالإسلام وبالتالي وجود ضريبتين.

ويؤكد ذلك ما قاله عمر حين قرر عدم تقسيم الأرض على الفاتحين: "وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فهيا الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين"[٣]، وفي رفع جزية الفرد من الجزية الجماعية: "أن رجلين أسلما من أهل أليس، فرفع عمر جزيتهما من جميع الخراج"[٤]، هذه بعض الشواهد من كتب الأموال والخراج، التي تؤكد ما ينسبه فلهاوزن إلى زمن متأخر.

وقد أشرنا في البداية إلى إقرار فلهاوزن ومن وافقه من المستشرقين على اعتماد عمر بن الخطاب على النظم السابقة الساسانية والبيزنطية، ونجد ما يؤكد ذلك عند الطبري، فيذكر أن "سائر السواد ذمة وأخذوهم بخراج كسرى، وكان خراج كسرى على رؤوس الرجال على ما في أيديهم من الحصة والأموال"[٥]، والنص واضح "السواد ذمة" فيترتب على الذمي دفع الجزية وهي صغار ودلالة على الخضوع وهذا واضح من الآية التي أوردناها سابقا، و"خراج كسرى على رؤوس الرجال" أي يدفعه الرجال حصرا على أموالهم.

ويورد الدينوري معلومات عن الضرائب في عهد كسرى خاصة الجزية والخراج، ويشير إلى أن الخراج يؤخذ بالمقاسمة على الأرض إلى أن تغير فيما بعد للخراج على المساحة، فيقول: "كانت ملوك الأعاجم يضعون على غلات الارضين شيئا معروفا من المقاسمات: النصف، والثلث، والربع، والخمس إلى العشر، على قدر قرب الضياع من المدن، وعلى حسب الزكاء والريع، فهم قباذ بإسقاط ذلك، ووضع الخراج، فمات قبل ان يستتم المساحة، فأمر كسرى أنوشروان باستتمامها"[٦]، أما عن الجزية فيقول: بأن كسرى "وظف الجزية على أربع طبقات،

---

[١] ابن زنجويه، الأموال، ج١، ص١٧٢.

[٢] ابن آدم الخراج، ص٢٢.

[٣] أبو يوسف، الخراج، ص٣٦.

[٤] ابن آدم، الخراج، ص٢١.

[٥] الطبري، تاريخ الطبري، ج٣، ص٥٨٦.

[٦] الدينوري، الأخبار الطوال، ص٧١.

وأسقطها عن اهل البيوتات والمرازبه والأساورة والكتاب، ومن كان في خدمه الملك، ولم يلزم أحدا لم يأت له عشرون سنه، أو جاز الخمسين"[١].

وتؤكد روايات الطبري أن كسرى أمر بإجراء إصلاحات، وعين رجالا من أهل الرأي والنصيحة لذلك، واجتمع أمرهم على: "وضع الخراج على ما يعصم الناس والبهائم، وهو الحنطة والشعير والأرز والكرم والرطاب والنخل والزيتون، وكان الذي وضعوا على كل جريب أرض من مزارع الحنطة والشعير درهما، وعلى كل جريب أرض كرم ثمانية دراهم، وعلى كل جريب أرض رطاب سبعة دراهم، وعلى كل أربع نخلات فارسية درهما، وعلى كل ست نخلات دقل مثل ذلك، وعلى كل ستة أصول زيتون مثل ذلك، ولم يضعوا إلا على كل نخل في حديقة، أو مجتمع غير شاذ، وتركوا ما سوى ذلك من الغلات السبع فقوي الناس في معاشهم"[٢]

.

أما فيما يتعلق بالجزية فيشير إلى أنهم "ألزموا الناس الجزية ما خلا أهل البيوتات والعظماء والمقاتلة والهرابذة والكتاب، ومن كان في خدمة الملك، وصيروها على طبقات: اثني عشر درهما وثمانية وستة وأربعة، كقدر إكثار الرجل وإقلاله، ولم يلزموا الجزية من كان أتى له من السن دون العشرين أو فوق الخمسين"[٣]

ويذكر الطبري في نهاية حديثه عن إصلاح كسرى ما يدل على سير عمر بإجراءات كسرى وعمله بما وضعه من ضرائب، إذ اقتدى بها عمر بن الخطاب حين افتتح بلاد فارس، "فأمر باجتباء أهل الذمة عليها، إلا أنه وضع على كل جريب أرض غامر على قدر احتماله، مثل الذي وضع على الأرض المزروعة، وزاد على كل جريب أرض مزارع حنطه أو شعير قفيزا من حنطة إلى القفيزين، ورزق منه الجند، ولم يخالف عمر بالعراق خاصة وضائع كسرى على جربان الأرض وعلى النخل والزيتون والجماجم، وألغى ما كان كسرى ألغاه من معايش الناس"[٤].

---

(١) الدينوري، الأخبار، ص٧١.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٢، ص١٥٢.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٢، ص١٥٢.

(٤) الطبري، تاريخ الطبري، ج٢، ص١٥٢-١٥٣.

وهذا كفيل بأن نقول بتناقض كلام فلها وزن فهو يفترض وجود ضريبة واحدة تؤخذ من غير العربي وهي إتاوة يعفى منها إذا دخل الإسلام، ويؤكد بقاء الأنظمة السابقة على حالها، والتي تستوجب وجود ضريبتي الجزية والخراج، ثم أنه يؤكد أن عمر بن الخطاب أبقى الأراضي بدون تقسيم بيد أهلها مقابل الخراج، أي مقابل ضريبة تؤدى على الأرض، ويقر بوجود ضريبة يدفعها غير العربي تسقط عنه بإسلامه ألا وهي الجزية، وهذا يثبت أن فلهاوزن قد حاد عن الصواب في تفسيراته.

أما فيما يتعلق بشراء أرض الخراج، وهو الإجراء الثاني في إصلاحات عمر بن عبد العزيز فينفي فلهاوزن ما يعزى إلى عمر بن الخطاب في أن يكون قد منع العرب من أن يقتنوا أرضا في البلاد التي فتحوها[١]، وهذه أحد أهم النقاط التي طرحها كل من كريمر وموللر، والتي وجهه فلهاوزن نقده إليها، فيطرح كل من المستشرقين سابقي الذكر، أنه "كان من غير المسموح للعرب أن يمتلكوا الأرض أو يشتغلوا في الزراعة"[٢].

ويضيف كريمر أن هذه الإجراءات والمبادئ التي وضعها عمر أهملت في عهد الخليفة عثمان بن عفان[٣]، مما ساهم في زيادة الملكية الخاصة، وتجذرها في العصر الأموي، في حين يرى بتلر أن ملكية الأرض لم تكن مباحة على المسلمين أول الأمر، وكان إقطاع الأرض في ذلك الوقت قليلا، ويعلل ذلك بقوله: "كان الرأي أن يبقى العرب على رباطهم لا يشتغلون بالزرع، ولا يحلون بالبلاد كأهلها، فلما اطمأنوا في البلاد التي فتحوها، أخذ المنع يرتفع عنهم، وأبيح لهم أن يملكوا الأرض وكانوا إذا ملكوا أرضا دفعوا عنها الخراج كسائر الناس"[٤].

ويعتقد فلهاوزن أن عمر بن الخطاب لم يمنع الملكية الخاصة للأرض منعا باتا في عهده، ولا حتى أسبق من ذلك، فيقول: "أما التحريم لملكية الأرض على العرب في الأمصار تحريما شاملا فلم يوجد قط"[٥]، ويطرح موضوع القطائع والأرض الموات كمثال للملكية الخاصة

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٤.

Wellhausen, Das arabische reich, p 171.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٣-٢٦٤، كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٦٠.

Wellhausen, Das arabische reich, p169-170.

(٣) كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٨٤.

(٤) بتلر، فتح العرب لمصر، ص٤٧٦.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٦

Wellhausen, Das arabische reich, p 171-172.

للأرض منذ عهد النبي، فيقول: "وقد جرى خلفاء النبي من بعده، دون استثناء أبي بكر وعمر، على ما كان قد جرى عليه النبي نفسه من تصرف في حرّ الصوافي أو ممتلكات الدولة، فكانوا يهبون أجزاء منها لأهل النباهة والفضل، لا على أنها بمثابة عارية تبقى ملكا للدولة، بل بمثابة هبات تصير ملكا خاصا، وهذه هي القطائع"(١).

وبذلك ينفي القول بأن العرب منعهم التشريع منذ بادئ الأمر من امتلاك الأرض بعدم وجود دليل عليه، ويرى أنه لم يكن هناك ما يدعو عمر بن الخطاب إلى معارضة شيء لم يكن في عهده قد بدأ ولم يكن على أية حال أدى إلى نتائج ضارة(٢)، ويروى أن رجلا من ثقيف أهل البصرة جاء عمر يطلبه أن يقطعه أرضا قائلا: "إن قبلنا أرضا بالبصرة، ليست من أرض الخراج ولا تضر بأحد من المسلمين، فإن رأيت أن تقطعنيها أتخذ فيها قصيلا لخيلي"، فكتب عمر لأبي موسى الأشعري:" إن كانت كما يقول فأقطعها إياه"(٣).

لكن شراء الأراضي الخراجية لم يكن موجودا في زمن مبكر بشكل كبير، وحتى أن عمر بن الخطاب كره شراء أرض الخراج ولم يمنعه، ونجد في كتب الخراج والأموال العديد من النصوص التي تفيد بكراهية شراء أرض الخراج، خاصة عن عمر بن الخطاب، وذلك لسببين الأول: أنها فيء للمسلمين، والثاني: أن الخراج صغار(٤)، ومنها قوله: "لا تشتروا رقيق أهل الذمة، فهم أهل خراج، وأرضيهم فلا تبتاعوها، ولا يقر أحدكم بالصغار بعد إذ نجاه الله منه"(٥)، ويروى أن عتبة بن فرقد، ابتاع أرضا بشط الفرات، ثم أتى عمر فذكر له أنه ابتاع أرضا، "فقال: ممن اشتريتها؟ قال من أربابها، فلما اجتمع المهاجرون والأنصار عند عمر، قال: هؤلاء أهلها فهل اشتريت منهم شيئا؟ قال: لا، قال: فارددها على من اشتريتها منه، وخذ مالك"(٦).

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٦.

Wellhausen, Das arabische reich, p 171-172.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٦٦، ٢٦٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p 172.

(٣) ابن زنجويه، الأموال، ج٢، ص٦٢٤، ابن سلام، الأموال، ص٣٥٢، ابن آدم، الخراج، ص٧٤،

(٤) ابن سلام، الأموال، ص١٠٢.

(٥) ابن سلام، الأموال، ص٩٩، ١٠٢، ابن زنجويه، الأموال، ج١، ص٢٣٠.

(٦) ابن زنجويه، الأموال، ج١، ص٢٣٠، ابن آدم، الخراج، ص٥٤، ابن سلام ، الأموال، ص٩٩.

وقد بدأ إقطاع أرض الخراج في زمن عبد الملك بن مروان، فهو أول من أقطع أرض الخراج، فحين لم يجد ما يقطعه من أرض الصوافي، نظر إلى أرض من أرض الخراج قد باد أهلها ولم يتركوا عقبا، فحولها إلى قطائع، ورفع ما كان عليها من خراج، حتى لم يجد من تلك الأرض شيئا[١]، ورفض عبد الملك والوليد وسليمان إقطاع أراضي أهل الذمة، لكنهم سمحوا بشرائها، بحيث ووضعوا خراج تلك الأرض عن من باعها منهم وعن أهل قراهم، وصيروها لمن اشتراها تؤدي العشر[٢]، إلى أن أوقف عمر بن عبد العزيز ذلك، وهذا الأمر بالتحديد أدى إلى تحول الأراضي الخراجية إلى أراض عشرية، ومع تفاقم الأمر أدى إلى تناقص في واردات بيت المال.

ولا ينكر فلهاوزن أن النظام الذي وضعه عمر الأول كان نظاما قاصرا، بحيث أنه لم يستوعب التطور الذي حصل فيما بعد، فالرغبة في التملك واقتناء الأراضي زادت بشكل ملحوظ[٣]، فزادت القطائع فلم تكن الصوافي والأرض الموات أساس نشوء الملكيات الكبيرة فقط، بل امتدت إلى الأراضي الخراجية، وهذا ما لاحظه عمر بن عبد العزيز، فبدأ الإصلاحات بتنازله عن القطائع التي ورثها، فقال: "إن أهلي أقطعوني ما لم يكن إلي أن آخذه، ولا لهم أن يعطونيه، وإني قد هممت برده على أربابه"، وأخذ من أهله ما بأيديهم وسمى ذلك مظالم[٤].

ويوضح ذلك بدقة، فلكي يتفادى عمر بن عبد العزيز النقص في واردات بيت المال، استنبط من السنة السابقة أن أرض الخراج يجب أن تكون ملكا عاما للمسلمين جميعا، بحيث لا يصح أن تقتطع وتتحول إلى ملك خاص معفى من الخراج، لذلك قرر الأخير أن بيع الأرض الخراجية غير جائز على العرب والمسلمين اعتبارا من سنة مائة للهجرة، وبالتالي كان تحريم ملكية أرض الخراج إجراء تشريعيا جديدا، بالرغم من أنه يستند على فكرة أصيلة هي أن أرض الخراج تعتبر فيء[٥]، أي ملكا عاما .

---

(١) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٢، ص٢٠٦-٢٠٧، الدوري، أوراق، ج٢، ص٥٨.

(٢) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٢، ص٢٠٦-٢٠٧.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٧٠.

Wellhausen, Das arabische reich, p 175.

(٤) ابن الأثير، الكامل، ج٤، ص١١٨.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٧١، بروكلمان تاريخ الشعوب، ص١٥٠-١٥١.

Wellhausen, Das arabische reich, p 175-176

ونجد عند ابن عساكر ما يشير بوضوح إلى منع عمر بن عبد العزيز شراء أرض الخراج كونها وقف للامة بقوله: "هل نهت الولاة قبلي عن شري الأرض من أهل الذمة؟ قالوا: لم ينهوا. قال: فإني قد سلمت لمن اشترى ولكن من اليوم أنهى عن بيعها، إنها من أرض المسلمين دفعت إلى أهل الذمة على أن يأكلوا منها ويؤدوا خراجها وليس لهم بيعها"[١].

ووصل فيه أن حدد عقوبة لمن اشترى أرضا خراجية بعد المدة، فيقول: "ومن اشترى بعد اليوم فيعاقب البائع والمشتري وترد الأرض إلى النبطي ويؤخذ الثمن من المسلم فيجعل في بيت المال لما انتهكوا من المعصية ويدخل المال الذي أخذ النبطي بيت مال المسلمين"[٢].

ويعتقد فلهاوزن أن ما دعا عمر بن عبد العزيز لهذا الإجراء هو تراجع أحوال بيت المال، فأراد أن يتفادى النقص الحاصل بسبب تملك الأرض الخراجية، وبالتالي ساهم في حماية دافعي الخراج من أن تطغى على أراضيهم شهوة التملك من جانب السادة من العرب، مما يسبب انقطاع خراجها[٣].

ويقف فلهاوزن مدافعا عن عمر بن عبد العزيز أمام بعض الآراء التي لم تنصفه برأيه، ومنهم دوزي الذي سخر من تدينه في حين يرى فلهاوزن أن فيه ورعا دفعه نحو الحكم الصالح[٤]، ورأى أن إصلاحاته كانت ضرورية، فأسقط الجزية عمن أسلم، ومنع الحروب، وقاوم شراء الأراضي الخراجية، وبذلك حاول تفادي الضرر الذي لحق بمال الدولة[٥].

وبذلك ينفي ما طرحه موللر بأن عمر بن عبد العزيز ضيع مال الدولة وكأنها تلاشت بطريقة سحرية على حد وصفه، ويتفق كريمر مع موللر في أن تدخل عمر بالأمور المالية لم يكن ضروريا بالصورة الخيالية الناتجة عن ورعه مما أخرج الأمور المالية وأخرجها عن

---

(١) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٢، ص١٩٩.

(٢) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٢، ص١٩٩.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٣، الدوري، أوراق، ص١٣٩.

Wellhausen, Das arabische reich, p 189.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٥.

Wellhausen, Das arabische reich, p 190.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٥.

Wellhausen, Das arabische reich, p 190.

مسارها[١]، ويرى فلهاوزن فيما قام به عمر واجبا حقيقيا ملحّا، وليس وهما خياليا، وإلا لما وقف الحجاج من قبله عند نفس المشكلة[٢].

ويوجه نقده لخلفاء بني أمية من القاعدة التي انطلق منها موللر في نقده لعمر وهي أن "دولة لا يمكن أن تعيش إلا بالوسائل التي اعتمدت عليها في قيامها"[٣]، فعمر بهذا حاد عن سنة سلفه، وانطلاقا من نفس القاعدة يقول فلهاوزن في خلفاء بن أمية:" أن حكومتهم لم تكن بأي شكل من الأشكال سائرة على سنة حكومة النبي وأصحابه"، وير أن الإسلام لم يكن يؤيدها بل يقوض الأساس الذي قامت عليه[٤]

إصلاحات نصر بن سيار:

يعتقد فلهاوزن أن نصر بن سيّار ابتدع نظاما ضريبيا جديدا عام (١٢١هـ/٧٣٨م)، ظهر معه التفريق بين ضريبتي الخراج كضريبة على الأرض والجزية على الرأس، فيقول: "وضع نصر نظاما ضريبيا يقضي بجعل الخراج مقدار ثابتا لا يتغير يفرض على مختلف مناطق الخراج، بحيث لا يعدو خراج الأرض، ومن أجل هذا كان لا بد أن يساهم ملاك الأراضي جميعهم بنسبة من ما يملكون، مسلمين كانوا أو غير مسلمين، وعربا كانوا أو فرسا، ولكن فصلت الجزية عن الخراج وأصبحت مقصورة على المجوس واليهود والنصارى، ولا يدفعها العرب المسلمون ولا الداخلون في الإسلام"[٥].

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٦.

Wellhausen, Das arabische reich, p 191.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p 192- 193.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p 192.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٩٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p 192.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٧٣.

Wellhausen, Das arabische reich, p 177.

ويرى أن هذا النظام ليس له سوابق فهو نظام جديد وغير معروف من قبل، وهو يتوافق مع المبدأ الإسلامي القائل أن المسلم لا خراج ولا جزية عليه، وبالتالي وفق بين المصلحة المالية ومبدأ إعفاء مواطني الدولة الثيوقراطية من دفع الأتاوة(١).

ولفهم وضع خرسان الضريبي كان لابد من العودة إلى عهود واتفاقيات الصلح الأولى، والتي تقضي بدفع مبلغ محدد كل عام يقسم على أفراد الجماعة، ومن الملاحظ أن أغلب كتب الصلح كانت تستخدم كلمة جزية، ومن المعروف لدى المسلمين أن الجزية ضريبة رأس وهي لفظة قرآنية، فرضت كضريبة منذ زمن النبي، وبالتالي لا يشك القارئ لنصوص الصلح أن لفظة جزية التي وردت تدل على ضريبة الرأس، والتي فرضت كضريبة مشتركة على الجماعة تقسم بينهم، كما وردت لفظتي وظيفة وإتاوة(٢)، لكنها قليلة مقارنة بلفظ الجزية.

فنيسابور مثلا صالح مرزابها الفاتحين على وظيفة يؤديها فصالح على أن يدفع ألف ألف درهم ويقال سبعمائة ألف درهم(٣)، ووظيفة هنا تعني ضريبة، وصالح مرزبان طوس على مبلغ ستمائة ألف درهم(٤)، وهنا غير محدد نوع الضريبة، في حين نجد في كتاب صلح هراة تفاصيلا أكثر فقد صالح عظيمها "على أن يؤدى من الجزية ما صالحه عليه، وأن يقسم ذلك على الأرضين عدلا بينهم"(٥)، وقد استعملت لفظة خراج أيضا في ما ورد عن فتح جرجان أنه تم أخذ أخذ الخراج من سائر أهلها، لكنه يورد كتاب الصلح الذي ينص موضحا اللفظة: "إن لكم الذمة، وعلينا المنعة، على أن عليكم من الجزاء في كل سنة على قدر طاقتكم"(٦)، والجزاء تعني الجزية، والخراج هنا جاءت بمعنى ضريبة بشكل عام.

ويستند فلهاوزن في رأيه على نص يورده الطبري من خطبة لنصر بن سيار، واعتبره إعلانا لبرنامج إصلاح نظام الخراج، فيقول نصر: "ألا إن بهرامسيس كان مانح المجوس، يمنحهم ويدفع عنهم، ويحمل أثقالهم على المسلمين، ألا إن أشبداد بن جريجور كان مانح

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٧٣.

Wellhausen, Das arabische reich, p176.

(٢) الدوري، أوراق، ج٢، ص٤٤.

(٣) البلاذري فتوح البلدان، ج١، ص٣٩١.

(٤) البلاذري، فتوح البلدان، ج١، ص٣٩٢.

(٥) البلاذري، فتوح البلدان، ج١، ص٣٩٢.

(٦) الطبري، تاريخ الطبري، ج٤، ص١٥٢.

النصارى، ألا إن عقيبة اليهودي كان مانح اليهود يفعل ذلك ألا إني مانح المسلمين أمنحهم وأدفع عنهم، وأحمل أثقالهم على المشركين، ألا إنه لا يقبل مني إلا توفي الخراج على ما كتب ورفع وقد استعملت عليكم منصور بن عمر بن أبي الخرقاء، وأمرته بالعدل عليكم، فأيما رجل منكم من المسلمين كان يؤخذ منه جزية من رأسه، أو ثقل عليه في خراجه، وخفف مثل ذلك عن المشركين، فليرفع ذلك إلى المنصور بن عمر، يحوله عن المسلم إلى المشرك قال: فما كانت الجمعة الثانية، حتى أتاه ثلاثون ألف مسلم، كانوا يؤدون الجزية عن رءوسهم وثمانون ألف رجل من المشركين قد ألقيت عنهم جزيتهم، فحول ذلك عليهم، وألقاه عن المسلمين ثم صنف الخراج حتى وضعه مواضعه، ثم وظف الوظيفة التي جرى عليها الصلح"[١].

وبناء على ما سبق يعتقد فلهاوزن أن الجماعات الدينية صارت تدفع الجزية، وكانت تجمع من قبل ربّان اليهود، ومرزبان المجوس، وأسقف النصارى، والسؤال الذي يطرحه فلهاوزن كيف استطاع هؤلاء أن يحولوا الجزية عن المشركين وألقوها على المسلمين تحت سيطرة الحكومة العربية؟ ويرى أن الجزء الذي يشير إلى ذلك في النص مبهم وغير مفهوم ولا يمكن أن يصدق[٢].

والنص يبين أن رؤساء هذه الجماعات كانوا مسؤولين عن دفع ما ترتب على الجماعة من ضرائب للحاكم المسلم، وأنهم أثقلوا على من أسلم منهم فقوله: "ويحمل أثقالهم على المسلمين" فيها إشارة إلى إلقاء الضريبة على من أسلم من هذه الجماعة، وقول نصر بن سيار أنه مانح المسلمين وأنه سيحمل أثقالهم على المشركين أي سيجعل الضريبة المفروضة على من تجب عليهم وهم غير المسلمين، بينما تسقط على من أسلم منهم، وقوله "ألا إنه لا يقبل مني إلا توفي الخراج على ما كتب ورفع" أي أنه يجب عليه جمع الخراج وهو هنا بمعنى الضريبة العامة وليس ضريبة الأرض.

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص١٧٣، ابن الأثير، الكامل، ج٤، ٢٦١، فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٥٣-٤٥٥.

Wellhausen, Das arabische reich, p297.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٥٣.

Wellhausen, Das arabische reich, p297.

ويوضح أنه عين عاملا مسؤولا عن المظالم المتعلقة بالجزية والخراج وهذا ما نستدل عليه بقوله: "فأيما رجل منكم من المسلمين كان يؤخذ منه جزية من رأسه، أو ثقل عليه في خراجه، وخفف مثل ذلك عن المشركين، فليرفع ذلك إلى المنصور بن عمر، يحوله عن المسلم إلى المشرك"، فالمتظلم يرجع له في حالتين: المسلم الذي يدفع الجزية وحددها بجزية الرأس، أي الضريبة التي تفرض على الشخص نتيجة لبقائه على دينه وحصوله على رعاية المسلمين وحمايتهم، فبإسلامه تسقط عنه، أو يثقل عليه الخراج، ولفظة الخراج هنا تجعلنا نحتار في المقصد منها أهو الضريبة المترتبة على الأرض أو الضريبة بشكل عام؟ وهذا يدفعنا إلى تساؤل أخر أنه حدد الجزية بأنها ضريبة رأس بقوله: "جزية من رأسه"، مع أن لفظة جزية معروفة لدا العرب بهذا المعنى المستمد من القرآن، بينما ترك لفظة خراج مبهمة مع ورودها مرتين ولم يوضحها؟ وهذا إن دل على شيء فهو يدل على استعمالها بمعنى واحد.

قد وردت بمعنى ضريبة عامة، ويوضح الدوري أن لفظة الخراج هنا تعني ضريبة عامة ولا يمكن أن تعني ضريبة الأرض لأن ضريبة الأرض لم تكن محددة برقم ثابت كالجزية التي فرضت على الجماعة، وافترض أنها تعني الزيادة في الجزية المفروضة على المسلمين وتخفيف جزية المشركين[١].

بينما دينيت فسرها بمعنى ضريبة الأرض بالتحديد، وينطلق في تفسيره لهذا النص أن المبلغ المترتب على الجماعة كان يجبى على شكل ضريبتين على الرأس وهي الجزية ، وعلى الأرض وهي الخراج، وكان الأمراء الوطنيون ورؤساء الجمعات الدينية يقومون بتقدير الضريبتين وجمعهما، فكان الرئيس الديني عندما يسلم أحد من جماعته يبقي عليه ضريبة الجزية، ويثقل عليه كعقوبة له لتغير دينه، بينما يخفف على من بقي على دينه من المشركين وبالتالي لن يتحولوا إلى الإسلام وسينفرون منه[٢]، وبهذا يفسر ما عجز فلهاوزن عن تفسيره ووصفه بالمبهم.

ويطرح فلهاوزن محاولا تفسير الوضع السابق لإصلاحات نصر بن سيّار أن "الجزية بحسب ما جرى عليه الصلح قد تقررت على مقدار ثابت لا يتغير، بحيث إن لم يدفعها الداخلون

---

(١) الدوري، أوراق، ج٢، ص٥٠.

(٢) دينيت، الجزية والإسلام، ص١٩٤.

في الإسلام وجب على بقية الجماعة التي ينتمون إليها أن تدفعها عنهم، حتى انتهى الامر بأن أصبح جمع ذلك المبلغ المحدد غير ممكن، وعلى هذا كان واجب أداء الجزية عبئا ثقيلا على من وقع على كاهلهم بمقتضى شروط الصلح، يورثونه أبناءهم من بعدهم، حتى لو دخل هؤلاء الأبناء في الإسلام بعد ذلك، وكان الرؤساء المحليون من غير العرب يعملون بهذا المبدأ بإذن من الدولة العربية"(١).

وفلهاوزن هنا يقر بوجود ضريبة تدعى جزية فرضت كضريبة جماعية تقسم على الأفراد، بحيث إذا أسلم فرد من الجماعة زادت أعباؤها الضريبية، إذ سيزيد قيمة ما يدفعه الفرد لتغطية النقص، لذلك اتخذ رؤساء الجماعات قرارا بأخذ الجزية ممن أسلم منهم، تحت رعاية الحكام المحليين من العرب، وهذا التفسير يجعلنا نتساءل عن وجود المشكلة المالية، فلا يكون هناك نقص في الوارد المالي، باعتبار أن الجزية الإجمالية تجبى كاملة، ويعود ويشير إلى أن هذا الإجراء لا يتناسب مع روح الإسلام، فكان لا بد من التمييز بين المسلم وغير المسلم في دفع الجزية، بشرط أن لا ينقص المبلغ المقرر لها(٢)، وهذا ما فعله نصر بن سيّار برأيه.

وقد أشرنا في البداية أن فلهاوزن يرى بعدم وجود تمييز بين الخراج والجزية قبل نظام نصر بن سيار، لكنه يعود ويشير بوجود خراج قبل هذا، فيقول: "كان الخراج من قبل يأتي من ضرائب متنوعة، وكان يشتمل على الخراج الذي يدفعه ملاك الأرض أو من يقوم مقامهم، ولما كانت كل أنواع الضرائب تسمى خراجا فلم يكن هناك سوى ضريبة واحدة تسمى الخراج أو الجزية، وكان معنى الكلمتين حتى ذلك الحين واحدا"(٣)، وهو يطرح مسألة الإتاوة الجماعية، وعدم تفرقة العرب بين المفهومين، دون أدلة واضحة.

والشيء الذي لم يلحظه فلهاوزن هو استعمال خراج وجزية بمعناهما الخاص، والعام في آن واحد، فالخراج: هو شيء يخرجه القوم في السنة من مالهم بقدر معلوم، وهو أيضا الإتاوة

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٥٥.

Wellhausen, Das arabische reich, p298- 299.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٥٥.

Wellhausen, Das arabische reich, p 299.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٥٥.

Wellhausen, Das arabische reich, p 299.

تؤخذ من أموال الناس[١]، وهو الفيء والضريبة والجزية والغلة[٢]، فالخراج الذي وظفه عمر بن الخطاب، على السواد وأرض الفيء فإن معناه الغلة ، لأنه أمر بمساحة السواد ودفعها إلى الفلاحين الذين كانوا فيه على غلة يؤدونها كل سنة، ولذلك سمي خراجا، ثم قيل بعد ذلك للبلاد التي افتتحت صلحا ووظّف ما صولحوا عليه على أراضيهم: خراجية، لأن تلك الوظيفة أشبهت الخراج الذي ألزم به الفلاحون، وهو الغلة، لأن معنى الخراج الغلة[٣].

أما الجزية: وهي جزية الناس التي تؤخذ من أهل الذمة، وجمعها: الجزى، وهي الخراج المجعول على الذمي[٤]، وهي ضريبة "واجبة على جميع أهل الذمة ممن في السواد وغيرهم من أهل الحيرة وسائر البلدان من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والسامرة"[٥]، وأطلق عليها تسمية خراج أيضا، لأنه كالغلة الواجبة عليهم[٦]، وهذا يوضح وجود مثالب فيما يقدمه فلهاوزن.

أما عن نظام نصر أو إصلاحاته بتعبير أدق، فيرى فلهاوزن أن نصرا ابتدع نظاما جديدا يقضي بتحصيل مبلغ ثابت وموحد على الأرض وحدها كضريبة، يؤخذ من ملاكين الأراضي مسلمين وغير مسلمين، وهنا حصل فصل تام برأيه بين خراج الأرض وجزية الرأس، وبالتالي بات الاستغناء عن الجزية أمرا ممكنا بسبب وجود ضريبة الخراج[٧]، وهذا النظام هو الذي ضمن المساواة بين المسلمين عربا أو موالي، ويضيف أيضا أن هذا النظام متفق مع الشرع كون المسلم يعفى فيه من الجزية[٨].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٢٥١، الأزهري، محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ/٩٨١م)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ٨ج، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م، ٧ج٧، ص٢٦.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٢٥٢، الأزهري، تهذيب، ج٧، ص٢٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٢٥٢، الأزهري، تهذيب، ج٧، ص٢٦.

(٤) الأزهري، تهذيب، ج١١، ص١٠١.

(٥) أبو يوسف، الخراج، ص١٣٥.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٢٥٢، الأزهري، تهذيب، ج٧، ص٢٦.

(٧) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٥٦.

Wellhausen, Das arabische reich, p 299.

(٨) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٥٦.

Wellhausen, Das arabische reich, p 300.

وهذا يدفعنا للتساؤل عن طبيعة النظام الذي يتصوره فلهاوزن والذي كان ساريا منذ الفتح إلى عهد نصر، وكيف يوفق بين اعتقاده بأن اعتناق الإسلام يعفي المرء من جميع أعبائه الضريبية وبين فرض نصر بن سيّار الخراج على المسلمين جميعا، ويضاف إلى هذا أن فلهاوزن ألقى المسؤولية في وضع غير العرب المالي على كاهل الحكومة العربية، متناسيا دور رؤساء الجماعات الدينية ذات الصلة المباشرة مع غير العرب، والمتصرفة بآلية جمع الضرائب حينئذ.

ويعتقد دينيت أن هؤلاء كانت غايتهم الاحتفاظ بسلطانهم الذي كان مهددا بسبب انتشار الإسلام بين جماعاتهم، وبالتالي كان إلقاء الأعباء الضريبة على المسلمين منهم سينفر البقية من الإسلام، في مقابل إعفاء من بقي على دينه من الضريبة كإغراء وجائزة للثبات على الدين، وبالتالي يضمنون استمرار السلطة[١]، وهذا يفسر تلاعب جامعي الضرائب بطرق الجباية حفاظا على امتيازاتهم، فتلاعبهم بجباية الجزية كان في فرضها على الداخلين في الإسلام بحجة الخوف من نقص المبالغ التي حددتها اتفاقيات الصلح[٢].

ولو عدنا زمنيا قليلا إلى لوراء بالتحديد إلى ولاية أشرس بن عبد الله عام (١١٠هـ/٧٢٨م)، سنجد شكوى الدهاقين من تناقص الخراج فقالوا: "ممن تأخذ الخراج، وقد صار الناس كلهم عربا؟"[٣]، ونجد أن الشكوى جاءت من الدهاقين، ومع أن أشرس طلب الامتحان لإسقاط الجزية بقوله: "قد بلغني أن أهل السغد وأشباههم لم يسلموا رغبة، وإنما دخلوا في الإسلام تعوذا من الجزية، فانظر من اختتن وأقام الفرائض وحسن إسلامه، وقرأ سورة من القرآن، فارفع عنه خراجه"[٤]، إلا أنه عاد عن الأمر بعد شكوى الدهاقين فأعاد الجزية على من أسلم من غير العرب.

ويفسر فلهاوزن هذه الشكوى بتعسر جمع المبلغ المطلوب منهم بسبب سقوط الجزية عمن أسلم، أي زيادة العبء الضريبي على الجماعة بسبب تناقص عدد أفرادها مع ثبات المبلغ الإجمالي، ويفسر امتحان المسلمين الجدد برغبة أشرس بتضييق الخناق على الداخلين في

---

(١) دينيت، الجزية والإسلام، ص١٩٥.

(٢) الدوري، أوراق، ج٢، ص٤٨

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٥٥.

(٤) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٥٥.

الإسلام تفاديا لنقص الضريبة الحاصل[1]، لكن بالعودة إلى الروايات نجد أن أشرس قام بنفسه بإرسال الدعاة للدعوة إلى الإسلام، فهو من أرسل أبا الصيداء بعد استشارة خاصته، فذكر أن أشرس قال: "ابغوني رجلا له ورع وفضل أوجهه إلى من وراء النهر، فيدعوهم إلى الإسلام فأشاروا عليه بأبي الصيداء صالح بن طريف، مولى بنى ضبة"، وقد قبل بشرطه بأن يرفع الجزية عن من أسلم "فقال أبو الصيداء: اخرج على شريطه أن من أسلم لم يؤخذ منه الجزية، فإنما خراج خراسان على رءوس الرجال"[2]، وبالتالي كانت الغاية من دخول الإسلام هي ما دفعت أشرس لامتحانهم وليس نقص الوارد.

---

(1) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٣٥.

Wellhausen, Das arabische reich, p 285.

(2) الطبري، تاريخ الطبري، ج٧، ص٥٤.

الفصل الخامس

سقوط الدولة العربية قراءة ونقد

كل حدث تاريخي يحتمل في تفسيره عدة أبعاد، ويمكن النظر إليه من زوايا مختلفة، فالسياسة والاقتصاد والاجتماع مثلا، تعتبر أبعادا محركة للتاريخ، ولكن محاولة حصر القوى المؤثرة في الحدث ببعد واحد فقط، بمعزل عن الأبعاد الأخرى يؤدي إلى تقديم صورة جزئية عنه، ومحاولة الوصول إلى صورة كلية لا تتم إلا بالنظر إلى جميع العوامل المؤثرة فيه نظرة كلية شاملة.

ومن هذه التفسيرات[١] ما تطرح البعد القومي وصراع القوميات، كتفسير ومحرك للحدث التاريخي بشكل عام، ولنهاية العصر الأموي بشكل خاص، في محاولة لإظهار التمايز بين العرب وغير العرب، وتصوير الصراع بين العرب والشعوب التي خضعت لها كقوة وحيدة محركة للثورة العباسية، وسقوط دولة بني أمية، ومهما تعدد التسميات لهذا الوصف من التفسير العرقي أو الإثني أو القومي، أو حتى العنصري إلا أنها تدور حول صراع بين مكونين من مكونات الدولة العربية الإسلامية، أحدهما سائد والأخر مهمش.

وإن هذا التفسير الذي ظهر مع كتابات المستشرقين في القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين كان مقبولا وقتها، كونه واقعا تحت تأثير انتشار الأفكار القومية، ومناصرتهم للمشاريع القومية، ومن هذا المنظور قدم فلهاوزن دراسته متأثرا بالمشروع البسماركي لقيام الوحدة الألمانية[٢]، وأسقط ذلك في تفسيره للتاريخ، ورأى في الدولة الأموية تمثلا للدولة القومية.

ومحاولة دحض هذا التفسير بإثبات عروبة الثورة العباسية، سيجعل الباحث يضع نفسه في نفس الدائرة أيضا، إذ لا يمكن قراءة الثورة العباسية دون الأخذ بعين الاعتبار جميع التيارات المناهضة للأمويين، ابتداء من وضع الموالي والعرب، والتنافس للوصول إلى السلطة بين

---

(١) هناك العديد من التفسيرات التي تباها العديد من الباحثين ونخص بالذكر العرب منهم في قراءة أحداث التاريخ الإسلامي، فعلى سبيل المثال تبنى طه حسين في كتابه "الفتنة الكبرى" التفسير المادي للتاريخ وركز بشكل كبير على العامل الاقتصادي وأثره كمحرك للأحداث، ونضيف إليه بندلي الجوزي في كتابه" تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، ومحمود إسماعيل في مؤلفه "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي"، ومنهم من طبق المنهج الماركسي في قراءته ومن أشهر من استخدم هذا المنهج حسين مروة .

(٢) السيد، المستشرقون الألمان، ص٦٣.

العرب أنفسهم، وخاصة بين القبائل وعلى رأسها قريش، ودور الفرق الإسلامية من الخوارج والشيعة وصولا إلى القدرية والمرجئة، وضعفاء الناس كالموالي، وأبسط مطالبهم إسقاط الجزية بعد الدخول في الإسلام، والأقوياء منهم من ذوي النفوذ كالدهاقين ورؤساء القبائل الذين كان مطالبهم أكبر.

وباختصار يجب النظر للثورة العباسية من جميع النواحي: السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الدينية، والفكرية، والتي جمع بينها هدف واحد هو الخلاص من الأمويين، وهو الهدف الذي جمع ووحد بين الفئات المختلفة، ومع تعارض هذه الفئات جزئيا إلا أنها تحالفت على وحدة الهدف مشكلة ما يعرف بـــ "كتلة تاريخية"[١] تهدف إلى تغيير السلطة الحاكمة.

سقوط الدولة العربية من وجهة نظر فلهاوزن:

بالرغم من محاولة فلهاوزن إبراز دور الصراع العربي العربي، والتنافس بين القبائل خاصة في خرسان، واعتباره محركا لكثير من الأحداث، إلا أنه لم يخرج كغيره من المستشرقين من أمثال كريمر وفلوتن من دائرة التفسير القومي، والذي تمثل بسقوط دولة العرب على يد الفرس، إذ يمكن حصر ما قدمه فلهاوزن من آراء حول الدولة الأموية ذات القومية العربية، في محاولته تبين أسباب سقوطها، وحصرها بأسباب عنصرية بين العرب والخرسانيين ممن تجمعهم القومية الفارسية، ففي حين يتكلم فلهاوزن عن الدولة الأموية ويتغنى بعروبتها، يطرح أيضا في الصورة المقابلة موالي تربطهم القومية الفارسية، خاضعين لحكم السادة العرب.

فاجتهد في توضيح دور القبيلة الفاعل، ليؤكد على عروبة الدولة الأموية، وأبرزها كدولة عربية قائمة على العرب، وتستند على القبيلة، وكانت أبعد ما يكون عن الإسلام ومبادئه، القائمة على العدالة والمساواة في الحقوق والواجبات بين المسلمين أجمع، عرب وغير عرب، وأثر ذلك على الدولة، فيرى أن بني أمية يمثلون سيادة الأمة العربية لا سيادة الإسلام[٢]، وحاول جاهدا

---

[١] استخدم الجابري مصطلح الكتلة التاريخية للدلالة على توحد عدة قوى تقودها نخبة مثقفة، للإطاحة بالأمويين، ويقول الجابري موضحا معنى الكتلة التاريخية: "والكتلة التاريخية لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الأيديولوحيات) مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة"، راجع: الجابري، العقل السياسي، ص٣٣٠.

[٢] فلهاوزن، الدولة العربية، ص٦٧-٦٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p45-46.

توضيح أثر القبيلة على سياسة الدولة خاصة في اختيار الولاة، مما زاد من حدة الصراع بين القبائل منفردة أو كأحلاف (قيس، واليمن)، من خلال استمرار واستثمار التنافس على السلطة.

وقد اعتنى فلهاوزن في دور القبيلة في خرسان تحديدا، ولكنه حصر تأثيرها فقط في النزعات بين القبائل، وأرجعه إلى العصبية والصراع على النفوذ والسلطة، وعاد في جذور الصراع القبلي إلى فترت ما قبل الإسلام، ورأى في هجرة القبائل إلى خرسان محاولة لتقليل المشاحنات والصراعات بينها، وبالرغم من أنه أدرك أهمية دور القبائل في أحداث العصر الاموي، وتأثير العصبية القبلية في خرسان على مجريات الثورة، إلا أنه قدم البعد الاجتماعي في إطار يخدم التفسير الذي يطرحه لسقوط الدولة.

ويمكن القول أيضا أنه تناول القبيلة كمقياس ليحدد مكانة المولى من العربي، والتأكيد على المميزات التي ينالها العربي فقط لكونه عربيا في دولة عربية القومية، في مقابل نقله لصورة الموالي خاصة الخرسانيين منهم، كمضطهدي الحقوق في نفس المجتمع، وكيف تسلحوا بالدين لتأييد مطالبهم، إلى أن تمكنوا من خلال الثورة العباسية من إسقاط دولة العرب، وإقامة دولة قائمة على مبادئ الإسلام، فبرأيه الدولة العباسية هي دولة استندت على الإسلام، وقامت عليه خاصة في نصرتها للمضطهدين.

وبهذا لم يخرج فلهاوزن من ثنائية عربي وغير عربي، والتي منها غالب عربي القومية حاكم، ومغلوب مولى (فارسي القومية بالتحديد) أو رعايا محكومين، يشكلون دعامة مالية للدولة، إذ "كان موقف غير العرب بالنسبة للأرستقراطية الحربية العربية هو موقف الرعايا الخاضعين، وكانوا هم الدعامة المالية للدولة، فكان لابد لهم أن يهيؤوا الحياة لسادتهم عن طريق الخراج المفروض عليهم والضرائب التي يدفعونها كرعايا والتي كانت تُشعر بالغضاضة"(١).

ويذكر ذلك في موضع أخر مؤكدا أن دخول أسرى الأعاجم في الإسلام، خاصة أسرى الفرس أوصلهم للحرية "دون التمتع بالحقوق المدنية للمواطنين ولا بالحقوق الحربية ومزاياها

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٢٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p18.

المادية"، فالإسلام بحد ذاته لم يكن كافيا لضمان المساواة لهم، "لأن الدولة الثيوقراطية الإسلامية كانت في الواقع دولة عربية خالصة، دولة العرب التي جعلتهم فوق الأمم المغلوبة"[١].

ويرى فلهاوزن في سقوط الدولة الأموية سقوطا للعرب، حيث "انتهت في الوقت نفسه سيادة العرب بالمعنى الحقيقي، تلك السيادة التي كان يمثلها بنو أمية وأهل الشام"[٢]، ويؤكد انتصار القومية الفارسية على القومية العربية من خلال الثورة العباسية، فيشير إلى "أن الكفة الراجحة صارت لبلاد العجم الشرقية، وانتصرت العجمة الإيرانية على العروبة تحت ستار الإسلام، لا باعتباره دينا للعرب، بل دينا للأمم"[٣].

ويضيف أن القبائل العربية لم تكن هي العنصر المكون الأساسي لبنية المجتمع في الدولة الثيوقراطية، ألا وهي دولة بني العباس، وأن التمييز بين العرب وغير العرب من المسلمين قد زال بزوال الدولة، فيقول:" فقدت القبائل مكان الصدارة فقدا تاما، وتحرر الموالي، وزال الفارق بين المسلمين من العرب وغير العرب"، وبالتالي تراجع العروبة من ميدان الحرب إلى الميدان المسالم، فتكونت حضارة عالمية يشترك فيها كل المسلمين على أساس الدين الذي لم ينهار بانهيار الأمة العربية[٤].

كما ويؤكد على أن الدولة العباسية، لم تكن قائمة على عصبية أساسها وحدة الدم، تلك التي كانت عمادا لحكم الأمويين من قبل، فقد زالت بزوال نظامهم، فكان جميع المسلمين أمام بني العباس سواء[٥]، وفعليا لم تلغ القبيلة من المجتمع العربي بقدوم العباسيين.

ويعتقد الدوري أن المفاهيم الاجتماعية التي كانت قائمة في العصر الأموي لم تتغير، فبقي النسب العربي مهما، أما عن تعاون الفرس مع العرب لا يرى فيه أكثر من استمرار لما كان

---

(١) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٦٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p45.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٥٢٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p 347-348.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٥٢٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p 348.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٥٢٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p 347-348.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٥٢٩.

Wellhausen, Das arabische reich, p 349.

سابقا في العصر الأموي مع فارق وحيد وهو المساواة في المجالات الإدارية والعسكرية[١]، وبذلك يتحدث فلهاوزن عن دولة بني العباس وكأنها قلبت كل الموازين، أو أحدثت بقيامها تغييرا تاما لكل ما كان قائما في العصر الأموي.

ويبدو جليا لقارئ فلهاوزن أنه نظر لمجريات الدعوة العباسية نظرة تختزلها بجانب واحد فقط، أو من منظور واحد، وهو صراع القوميات، أي ثورة للفرس على العرب، إذ يشير صراحة إلى أنها قامت على أكتاف الموالي من الفرس، وأنها كانت موجهة إلى محاربة العروبة باسم الإسلام[٢]، ويعتقد أن أرض خرسان كانت أكثر ملاءمة لهذه الدعوة؛ لأن الموالي كانوا فيها أكثر تماسكا، وأن العرب كانوا أقل[٣]، ويذهب إلى أن عدة وأعوان بني العباس في الكوفة كلهم موال ومن الإيرانيين خصوصا، ولا يشكك بوجود العرب لكن لم تكن لهم الرياسة برأيه[٤].

ويركز فلهاوزن على زعامات الثورة كأبي مسلم الذي لم يكن عربيا بل إيرانيا مشيرا إلى أن بني العباس وجدوه كمولى " أليق وأجدر بالثقة في خرسان من عربي حر"[٥]، ويضيف أن أتباعه من الزراع الإيرانيين من الموالي، ولا ينكر وجود بعض العرب بينهم[٦].

أما عن دور التشيع في الدعوة العباسية، فيعتقد فلهاوزن أن العباسيين ارتفعوا على أكتاف الشيعة ثم تنكروا لهم ونبذوهم، ويربط بين ثورة المختار الثقفي وثورة أبي مسلم الخرساني، فلو صحة نظرية الرجعة برأيه "فإن روح العربي الذي ثار في قرية الخطرانية قد رجعت بأبي مسلم، أحد موالي هذه القرية"[٧].

---

(١) الدوري، مقدمة، ص١٠٠ .

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p 314.

(٣) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p 315.

(٤) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٨٧.

Wellhausen, Das arabische reich, p 320.

(٥) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٩١.

Wellhausen, Das arabische reich, p 323.

(٦) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٥٠٣.

Wellhausen, Das arabische reich, p 332.

(٧) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٨.

Wellhausen, Das arabische reich, p 315.

ويؤكد أن بقية حزب المختار الثقفي بقيت تعمل في الخفاء بعد القضاء على حركته، وعقدت صلات مع خرسان، التي هي مركز العصبية الإيرانية التي أثارت العاصفة ،التي أطاحت فيما بعد بالسيادة العربية على حد تعبيره، مما جعل المختار سلفا لأبي مسلم الخرساني[١].

وجاءت مطامع العباسيين في الوصول للسلطة من خلال استغلال الشيعة، فنادوا بالخلافة لآل البيت، والموالي بحمل قضيتهم كمستضعفين، وجعلت العصبية القبلية –برأيه- خرسان بيئة جاذبة للشيعة، وأوجدت ثغرات بين العرب أنفسهم[٢].

وهذا التفسير الذي قدمه فلهاوزن لانهيار الدولة الأموية وسقوطها فيه من اختزال وحصر للعوامل المؤثرة في عامل واحد فقط، والناظر لمجريات الأحداث في الثورة العباسية وما تلاها من أحداث في العصر العباسي الأول، سيدرك أن مدى التغيير لم يكن كبيرا، فالعرب كانوا قوة فاعلة ومحرك للثورة خاصة في خرسان، ومع تركيز فلهاوزن على خرسان بالتحديد دون غيرها في الدراسة، إلا أنه ركز على النزاعات القبلية والصراعات على السلطة، واستثمار الدولة لطموح القبائل في الوصول إليها، واعتبرها دافعا وسببا في الأحداث، وركز على وضع الموالي كمسلمين من الدرجة الثانية ودافعين للضريبة، والذين وقعوا تحت التعسف والاضطهاد، مما شجع على انبعاث القومية الفارسية التي أطاحت بالحكم العربي.

وبالرغم من انخراط الموالي أكثر في السياسة في ظل الخلافة العباسية، إلا أن السلطة بقيت بيد العرب، ورغم وصول الفرس للسلطة في بعض المواقع القيادية، إلا أنهم كانوا خاضعين للعباسيين وتحت إمرتهم، وتقف نكبة البرامة مثالا لزيادة النفوذ الفارسي الذي انتهى بالقمع من السلطة العباسية، ومهما كان ما وصل إليه الفرس فهو لا يمكن أن يقارن بما وصل إليه النفوذ التركي في العصر العباسي الثاني.

وأبرز ما يمكن ملاحظته في كتابة فلهاوزن عن العصر الأموي هو تأكيده على العامل السياسي كقوة دينامية فاعلة، ومحركة للأحداث، فنجده يتنقل بسلاسة بين الاحداث والروايات

---

(١) فلهاوزن، أحزاب المعارضة،ص٢٥٣.

Wellhausen, Die religios-politisc oppositionsparteien, P95.

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية، ص٤٧٤.

Wellhausen, Das arabische reich, p 312.

المتعلقة بها، ولا ننكر براعته في التعامل مع مصادره وتتبعه للروايات ومقارنتها وترجيح بعضها على بعض، إلا أنه اسهب في قراءته للنزاعات القبلية مصورا المشهد السياسي في العصر الأموي على أنه صراع دائر بين القبائل على السلطة بشكل مبالغ فيه، ونجده ينتقل من التفسير السياسي لمجريات الأحداث، إلى تأثير العامل القومي، ونهوض القومية الفارسية، بفعل سياسات الدولة العربية ضد الموالي الفرس، مما أدى إلى سقوط الدولة على أيديهم.

نهاية الدولة العربية في قراءة بعض المستشرقين:

لا تختلف آراء فلهاوزن حول سقوط الدولة العربية عن غيره من المستشرقين، فهذا بروكلمان، يرى في تحرك العباسيين تحركا لخصوم الدولة العربية من الفرس المتعصبين لقوميتهم، حيث اتحدوا في خرسان مع الأتقياء، ممن دانوا بمبدأ الشرعية، ورأوا في حكم الأمويين ملكا دنيويا[١].

ويشير وضوحا إلى أن الدولة الأموية دولة عربية خالصة وبسقوطها تنتهي السيادة العربية، ويؤكد رجحان كفة الفرس على العرب فيقول: "بسقوط دولة الأمويين خسر العرب عموما، لا السوريين وحدهم، السيادة العربية المطلقة، فما هي إلا فترة وجيزة حتى ارتدت جزيرتهم إلى سابق عهدها من التأخر الكلي، ولقد انتهى الداخلون في الإسلام من الأعاجم إلى أن يصبحوا مساوين للعرب، بعد أن كانوا يعملون كمسلمين من الدرجة الثانية"[٢].

وكما وأنه ينسب الفضل في نصر العباسيين للفرس، مشيرا إلى أن العباسيين مدينين للشرق الإيراني، إذ كان تنظيم الخرسانيين العسكري قد ضمن نصيبهم من النصر، فقد رجحت كفة الفرس في الإسلام بعد قيام الدولة الجديدة، ويبالغ في ذلك حين يتعامل مع الفرس كحاكم فعلي للدولة، فيرى أن الفرس لم يستطيعوا قهر العنصر العربي بشكل كامل ، فقد ظل العرب يشغلون مراكز هامة في الإدارة والجيش، مستندين على العباسيين كسلالة حاكمة، إضافة إلى أن اللغة العربية بقيت اللغة الرسمية في المعاملات، والحياة الفكرية والدينية[٣].

---

(١) بروكلمان، تاريخ الشعوب، ص١٦٥-١٦٦.

(٢) بروكلمان، تاريخ الشعوب، ص١٧١.

(٣) بروكلمان، تاريخ الشعوب، ص١٧١.

أما فان فلوتن فيرى أن سرّ انتصار العباسيين في ثلاثة عناصر، وهي الكراهية المتأصلة التي كان يكنها أهل البلاد المغلوبة للفاتحين من العرب الذين يختلفون عنهم في الجنس حيث كانوا مضطهدين ومهضومي الحقوق، والشيعة ، وأخيرا المنتظر أو المخلص[١]، وبين علاقة الإيرانيين ووضعهم في ظل السيادة العربية، وأثر تلك العلاقة في انتشار الشيعة، وأخيرا كيف أثرت عقيدة المنتظر في الانضمام للعباسيين، وخلافا لفلهاوزن لا يرى في النزاع القبلي عنصرا فاعلا في الأحداث، إلا بشكل ثانوي.

ويذهب كريمر إلى أن الموالي كمضطهدين وصلوا إلى تغيير الأسرة الحاكمة، وأصبح لهم نفوذ في بلاط الخليفة، ويعتقد أن العباسيين يدينون بنجاحهم في إبعاد الأمويين عن السلطة إلى الجنود الفرس بقيادة أبي مسلم، وبذلك ارتفع الفرس والمسلمون من أصل فارسي إلى السلطة والنفوذ[٢].

أما جب قد تفرد برأيه في هذا الأمر، فلا يعتقد وجود أي منافسة بين العرب والفرس، إلا في مطلع القرن الثالث الهجري، بحيث لا يرى في النزاع بين الشعوبية والعرب في القرنين الثاني والثالث الهجريين إلا صراعا بين مذهبين من الأدب، وليس نزاعا بين قوميتين سياسيتين، ويعتبر استخدام كلمة قومية مضلل أو بعيد عن الواقع، ويرى أنه من الخطأ القول أن حملتهم على العرب كانت حركة قومية، وآثر تسميتها بالمقاومة الفارسية، إلى أن أصبحت حركة ممنهجة من قبل الكتاب خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري، فكان موقف هؤلاء الكتاب ضد العرب وضدّ الإسلام[٣].

ويرى كلود كاهن أنه لا يمكن تقديم الثورة العباسية كثورة ضد العرب أو ضد الإسلام، وأنه لم يكن هناك مشكلات قومية بين العرب والسكان المحليين، بل مشكلات اجتماعية، ولم تكن أكثر مما كانت عليه بالسابق، ومن المؤسف أن تتحول إلى حركات تمرد، بمساعدة الجماعات الساخطة على الأمويين، ويرى أن وضعهم لم يكن ثابتا، وغالبا هم أدنى منزلة من وضع

---

(١) فلوتن، السيادة العربية، ص٢.

(٢) كريمر، الحضارة الإسلامية، ص٨٨-٨٩.

(٣) جب، تاريخ الحضارة، ص٨٢.

المسلمين القدماء والعرب، مؤكدا على أنهم لم يكونوا معادين للعرب ولا للمسلمين، ولكنهم انطلقوا من مبادئ الإسلام، ليكونوا متساويين مع العرب في التمتع بكل المنافع والمغانم[١].

في حين يرى في نظرة الباحثين الذين اعتبروا نشأت الحركة العباسية في خرسان، واعتمادها على الخرسانيين، سببا في جعلها معادية للعرب، نظرة سطحية، وأنهم مبسطون للأمور، "لأن الحركة العباسية كانت تضم عربا، وعلى خلفية صراعات قبلية عربية، وذلك أيضا لأن خرسان، من إيران قاطبة كانت تضم جيشا عربيا كبيرا، بسبب ضرورة الفتح ومقتضيات التوسع العسكري، وكانت من ثم الأكثر انخراطا في الإسلام، حتى أنه كان يمكن إشراك السكان المحليين في قضية كانت تطرح بلغة عربية وفي إطار صراع عربي، على أنه كثرة الموالي ضاعفت قوة الحركة، وأعطتها طابعا اجتماعيا آخر"[٢].

الباحثون العرب بين التأثر والتأثير:

من الطبيعي أن تتأثر الكتابة التاريخية المعاصرة بمناخ الأفكار التي سادة المنطقة، فالكتابة التاريخية بأشكالها وكثافتها المختلفة تعكس شيئا من أجواء وقتها الأصلي، فيمكن القول أن اتجاهات التأريخ يمكن أن تسهم إسهاما هاما في التاريخ الفكري والسياسي والاجتماعي.

وإن السعي وراء أفكار تغذيها مشاريع مختلفة، دفع بالمؤرخ العربي للاستناد على التاريخ لإيجاد خلفية تاريخية تبث الروح في هذه المشاريع، فهناك العديد من الدراسات التي ربطت التاريخ العربي الإسلامي المبكر بالتاريخ العربي الحديث والمعاصر، وهي تعكس مناخ الأفكار السياسية التي سيطرة على التحولات التاريخية الكبرى في المنطقة، كدراسة الحركات الإيديولوجية كالقومية على سبيل المثال، خاصة أنها في الأساس تستند إلى التاريخ الإسلامي والرغبة في التمجيد.

وعند الحديث عن القومية العربية بالتحديد، يطرح تاريخيا الدولة الأموية كمثال، لا بل كتجسيد لها، ومحاولة دراستها والاستناد عليها كاستمرارية لنزعة العروبة، وسار بعض الباحثين العرب على غرار بعض الدراسات الاستشراقية، والتي انطلق بها أصحابها متأثرين بفكرة القومية، في ظروف كانت بأمس الحاجة تاريخيا لاستحضار هذا النموذج.

---

(١) كاهن، ص٨٧-٨٩.

(٢) كاهن، ص٩٧-٩٨.

ويؤكد كوثراني[*] انزلاق الكتابة التاريخية المتأثرة بالمشروع القومي والوعي السياسي الموافق له، نحو حالة من التزامن بين الماضي والحاضر، وذلك باسترجاع الماضي ومراحل ازدهاره بصورة مثالية لما يجب أن يكون علية الواقع الحاضر، ويرى أن هذه الكتابة حاولت دفع العوامل المعيقة لنمو الحضارة العربية، وتفكك الاجتماع السياسي إلى خارج الانا وواقع الهوية، فيرى أن مؤرخي هذا الاتجاه نسبوا انحطاط الأمة إلى حكم الأسر غير العربية من فرس وأتراك، ومؤثرات شعوبية سحبت بالوعي القومي وارتبطت آليا بالأقليات والنزعات الإقليمية المناهضة للقومية العربية[١]، ومن أبرز المتأثرين بهذا الاتجاه المؤرخ عبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي.

ويعد كتاب فلهاوزن "الدولة العربية وسقوطها" من أهم الدراسات الاستشراقية التي أثرت على الدراسات العربية في هذا المنظور، ويرى رضوان السيد[*] أن الكتاب سالف الذكر أثر على الدراسات العربية من ثلاثة جوانب، وذلك في اعتباره الصراع الأبرز في الدولة العربية صراعا قوميا بين العرب والعجم، ثم اعتباره للعصر الأموي عصرا عربيا في الدولة الإسلامية، وتحديده نهايته بنهاية السيادة العربية، وأخيرا الجانب المنهجي، وهو استناده على تاريخ الطبري ومؤرخيه الأوائل[٢].

وقد تبنى العديد من الباحثين والدارسين العرب وجهة النظر الاستشراقية، التي تجعل الدولة الأموية دولة ذات سيادة عربية، قائمة على العنصرية والتمايز الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بين العرب والشعوب التي خضعت لها، والتركيز على مدى الازدراء والاحتقار والاضطهاد الذي عانى منه الموالي كمسلمين من الدرجة الثانية.

---

[*] مفكر ومؤرخ لبناني، ولد علم (١٩٤١م)، درس في بروكسل وباريس ولبنان، من كتبه: الفقيه والسلطا: دراسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية القاجارية، ومشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني الى الاجتماع الوطني، راجع، ولد أباه، السيد، ص ١٩٦.

[١] كوثراني، وجيه، تأريخ التاريخ (اتجاهات، مدارس، مناهج)، ط٢، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٣م ، ص١٢٩.

[*] مفكر لبناني، ولد عام (١٩٤٩م)، درس في الأزهر وفي ألمانيا، أشرف على تحرير عدد من أهم الدوريات الفكرية العربية، كمجاتي الفكر العربي والاجتهاد، من أبرز كتبه الجماعة والمجتمع والدولة، راجع: ولد أباه، أعلام الفكر، ص ٤٤.

[٢] السيد، المستشرقون الألمان، ص٦٢-٦٣.

ويؤكد فاروق عمر أن هذا التفسير العنصري للثورة العباسية الذي نادى به المستشرقون من أمثال فان فلوتن وفلهاوزن، تبناه وأيده العديد من العرب والمسلمين، من أمثال جرجي زيدان وأحمد أمين، وعبد العزيز الدوري[١]، وأضاف إليهم حسن ابراهيم حسن وأحمد شلبي[٢]، ويعتقد أن "هذه النظرة لا تقوى على الصمود أمام الحقائق التاريخية الثابتة عن وضع العرب الذين أيدوا الثورة وساهموا فيها هناك، أو شكلوا القوة الضاربة للثورة هنالك"[٣].

ومن أهم من يطرح هذا التفسير جرجي زيدان صاحب كتاب "تاريخ التمدن الإسلامي"، والذي أثار الجدل في مطلع القرن الماضي بما جاء به من آراء حول العصر الأموي، وبالتحديد معالجته لسياسة الأمويين تجاه الموالي وأسباب سقوط دولتهم.

ويعتقد الأخير بوجود تمايز بن العرب وغير العرب من الموالي وخاصة الفرس، مشيرا إلى أن "العرب سكروا بخمرة السيادة والنصر، بارتقائهم من رعاية الإبل إلى سياسة الممالك في بضعة عشر عاما، فتوهموا في فطرتهم ما ليس في سواهم من المناقب والسجايا كما توهم الرومان من قبلهم، وكما يتوهم أهل هذا العصر في بعض الأمم السائدة، فيعتقدون امتيازها بأصل فطرتها عن سائر الأمم، فتوهم العرب في أنفسهم الفضل على سائر الأمم، حتى في أبدانهم وأمزجتهم"[٤].

وفي موضع أخر يؤكد ذلك ونتائجه ، فيقول:" وكان فضل العرب على سواهم قضية مسلمة في صدر الإسلام ولا تحتاج إلى دليل، فلما بالغ بنو أمية في الاستخفاف بغير العرب، وقد ذهبت دهشة النبوة، أخذ هؤلاء في التذمر ونصروا آل علي والخوارج وغيرهم من أعداء الأمويين، وهان عليهم الرد على العرب في مفاخراتهم، فنشأ من ذلك طائفة يعرفون بالشعوبية، لا تعترف بفضل العرب على سواهم، وتصدوا لدفع حجج القائلين بفضل العرب على سائر الشعوب"[٥].

---

(١) فوزي، فاروق عمر، الثورة العباسية، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، ١٩٨٩م، ص١٤.

(٢) فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ، ص١٤٣.

(٣) فوزي، الثورة ، ص١٤.

(٤) زيدان، تاريخ التمدن، ج٤، ص٣٤٣.

(٥) زيدان تاريخ التمدن، ج٤، ص٣٤٣.

كما يصور الأمويين كحكومة تسلط واستبداد أيدت التمييز العنصري بين الشعوب، ويرى أن العصبية التي مارسها بنو أمية ضد غير العرب، واحتقارهم للموالي خاصة الفرس، دفعهم للنصرة كل ناقم على الدولة، فبايعوا الشيعة أملا في التخلص من ظلم بني أمية[١]، وقد ذهب إلى تسمية العصر العباسي الأول بـــ "العصر الفارسي"، ويعلل ذلك بأن الدولة العباسية على كونها عربية من حيث خلفائها ولغتها وديانتها، فهي فارسية من حيث سياستها وإدارتها، لأن الفرس نصروها وأيدوها، ثم نظموا حكومتها وأداروا شؤونها، ومنهم وزراؤها وكتابها وحجابها[٢].

ويعتبر حسين مروة[*] الدولة الاموية ظاهرة في تاريخ العرب[٣]، ويرى في سياسة التمييز التي اعتمدها بني أمية بين العرب والموالي، والتي أدت إلى حقد غير العرب عليهم، السبب الثالث من أسباب ضعف الدولة الأموية[٤]، ويضيف أن العصبية القبلية التي أفادت الدولة في زمن معاوية لم يرد بها سياسة التمييز، لكن إفراط من تبعه من الخلفاء في إبراز العصبية العربية، أثار نزعة التعصب المضاد في نفوس الفئات غير العربية، وهذه النزعة هي التي كانت منشأ للحركة الشعوبية، في أواخر عهد الدولة الأموية، والتي استمرت وازدادت في عهد الدولة العباسية[٥].

ويفرط في ذلك حين أشار إلى أن الدولة الأموية أخذت بنزعة التعالي على غير العرب، فيقول: نشأت "نزعة التعالي على غير العرب التي أخذت بها الدولة الأموية، وظهرت بتسميتها العناصر غير العربية بالموالي. وكان يعني هذا التمييز إذن أن كل من ليس عربي في ظلال الدولة الأموية، يطلق عليه وصف مولى، وقد كان هذا النوع من التمييز أحد العوامل التي قوضت دولة الامويين قبل أن تكمل من عمرها قرنا زمنيا"[٦]، لأن المولى هو مولى قبل الدولة الأموية، فالتسمية لم تكن وليدة ذلك العصر فهي أقدم من الإسلام نفسه.

---

(١) زيدان، تاريخ التمدن، ج٤، ص٣٩٥.

(٢) زيدان، تاريخ التمدن، ج٤، ص٣٩٥.

(*) حسين مروّة(١٩٠٨- ١٩٨٧م) هو مفكر لبناني، وقيادي في الحزب الشيوعي اللبناني، درس في النجف في الحوزات العلمية الشيعية، ثمّ تحول الى الماركسية، وأغتيل في بيروت. راج:

(٣) مروة، النزعات المادية، ج١، ص٤٧٤.

(٤) مروة، النزعات المادية، ج١، ص٤٧٥.

(٥) مروة، النزعات المادية، ج١، ص٤٧٤.

(٦) مروة، النزعات المادية، ج١، ص٤٧٣.

أما فيليب حتي في مؤلفه "تاريخ العرب" فلم يذهب بعيدا عن ثنائية (عرب وغير عرب)، إذ يرى أن نقمة غير العرب -ويخص بالذكر الفرس منهم- على سادتهم من العرب لها ما يبررها، فقد "عللوا في نفوسهم حين دخلوا الإسلام بالتساوي مع العرب، ولكنهم رأوا عوضا عن ذلك أن مركزهم تدنى إلى درجة الموالي، وما يرافقها في بعض الأحيان من دفع الجزية المرسومة على غير المسلمين"[١].

ويذهب مذهب فلهاوزن في اعتبار نهاية الدولة الأموية نهاية للدولة العربية وسقوطا للعروبة، فيرى "أن العصر العربي الخالص في تاريخ الإسلام قد انقضى، وقد أخذت الحياة العربية الخالصة في الامبراطورية الإسلامية تؤذن بالانتهاء"، ويضيف أيضا: "سقطت العروبة لكن الإسلام واصل سيره، وتحت لواء الإسلام العام أخذت الإيرانية تسلك طريقها إلى الأمام"[٢].

أما علي ابراهيم حسن آثر تسمية الدولة الأموية بـــ "الدولة العربية" في عنوان كتابه، فيعتبر العنصر العربي الركيزة الأساسية في الدولة الأموية، فيقول: "كان العنصر العربي عمادها ونصيرها وصاحب السلطان المطلق في تصريف شؤونها"[٣]، ويعتقد أن العامل الهام الذي أدى إلى سقوط الدولة الأموية وتضعضعها، هو تعصب الأمويين للعرب، والذي أدى إلى خروج الموالي على الدولة.

وبرأيه حرم الأمويون الموالي من العديد من الحقوق، أبرزها أنهم لم يحصلوا على عطاءهم الذي كانوا يستحقونه لمشاركتهم بالجيش، ولم يكن يسمح لهم بركوب الخيل أثناء القتال، فكانوا مشاة، وحتم عليهم أن يكون لهم مسجد خاص للصلاة، وجبانة خاصة يدفنون فيها موتاهم، كما أن العربي لم يكن يزوج ابنته لمولى، ونتيجة هذا استعرت الحرب بين الموالي والدولة الأموية، ونتيجة لاحتضان الثورة العباسية لقضية الموالي مما كان له الأثر الأكبر لنجاحها[٤].

---

(١) حتي، فيليب وآخرون، تاريخ العرب، ٣ج، (د.ط)، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٥٠م، ج٢، ص٣٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨٥.

(٣) حسن، علي ابراهيم، التاريخ الإسلامي العام (الجاهلية، الدولة العربية، الدولة العباسية)، ط٢، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، (د.ت)، ص٣٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص٣٢٣.

ويشير مؤكدا رأيه في موضع آخر، فيقول: "ولكن العامل الهام الذي أدى إلى سقوط الدولة الأموية وتضعضعها في عصر مروان بشكل جلي، ما كان من انقسام المسلمين إلى عرب وموال وهم المسلمون من غير العرب، وعداء الموالي لتلك الدولة وقيامهم ضدها، لحرمانهم من الحقوق التي تمتع بها العرب، فأصبح المولى بذلك في مستوى منحط"(١).

ويؤكد أن الثورة العباسية حركة للموالي ضد العرب، نتيجة سخطهم على الأمويين، "فبينما الحرب بين الموالي والأمويين تشتد، انتهز دعاة العباسيين ذلك ونصروا الموالي، وصارت الحركة التي قام بها العباسيون لنيل الخلافة ما هي إلا حركة الموالي ضد العرب، لأن العباسيين اعتمدوا على الموالي بصفتهم حزبا كبيرا ساخطا على الحكم الأموي"(٢).

ويرى أحمد شلبي أن في خرسان من الميزات الواضحة التي أهلتها لاحتضان الدعوة العباسية، فهي أولا تدين بالوراثة بالسلطان أي بنظرية الحق الملكي المقدس، وثانيا مسألة الثأر لكرامة الخرسانيين وسلطانهم الذي حطمه الأمويون، وسعيهم لاستعادة مجدهم السالف، بعد أن جعلهم الأمويون لا يرتقون إلى رتبة العرب الذين كانوا أقل منهم مستوى وأحط ثقافة، وثالثا بعد خرسان عن مركز الخلافة ، وأخيرا الانقسامات القبلية التي سادت خرسان(٣).

ويعتقد عبد العزيز الدوري أن الأمويين أرادوا أن تقوم دولتهم على العرب، ويعبر عن ذلك بقوله: "وكان الأمويون يريدون تكوين مفاهيم الدولة في الظروف الجديدة، ويريدونها دولة عربية في أسسها السياسية والإدارية تستند إلى العرب وحدهم"(٤). ويضيف أن الظروف كانت مواتية لجعل الدولة عربية بامتياز، وأنه من الطبيعي أن يشعر العرب بأنهم جماعة مميزة عن غيرهم من الشعوب التي خضعت لهم، "فإن الفترة الأموية هيأت للعرب جوا ملائما لجعل السلطان عربيا، فقد كانوا يشعرون أن هذه الدولة تكونت بجهادهم، وأنهم بمجموعهم جيشها الذي تستند إليه، وأنهم أصحاب السلطان، ويبدوا طبيعيا أن يشعروا بأنهم جماعة متميزة عن غيرهم،

---

(١) المرجع السابق، ص٣٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٢٧.

(٣) شلبي، أحمد، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ١٠ج، ط٨، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٥م، ج٣، ص٣٣.

(٤) الدوري، عبد العزيز، الجذور التاريخية للقومية العربية، ط١، الأعمال الكاملة لعبد العزيز الدوري، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨، ص٢٢.

وأن يشعروا برابطة العروبة تجاه الشعوب الأخرى، ويروا بأنهم شعب يتفوق بإمكانياته وبدوره التاريخي"[١].

ويعتقد أن شعور العرب بالتميز والتفوق ينبع من عدة أسباب، كالنجاح السريع الذي حققوه، والذي بعث الثقة في نفوسهم والاعتزاز بكيانهم، وأدركوا أنهم اختيروا لأداء رسالة إنسانية قبلتها شعوب أخرى مختارة دون إكراه، فهلم يكتفوا بالتمتع بالخيرات والسلطان، بل قدموا خدمة كبرى للآخرين، ولكنك حين تفحص نظرتهم هذه تجدها وجها آخر للتأكيد على العرب وتفوقهم، فهم يرون أنهم اختيروا لأداء رسالة، وأن فضل العرب على الشعوب أن هدوها إلى ما فيه خير، وأن قبول هذه الرسالة يوجب إحلال العرب في منزلة خاصة وقبول سيادتهم، ولم تكن هذه نظرة الأمويين وحدهم بل نظرة جلّ القبائل العربية[٢]، إلا أن مشكلة العصبية القبلية ومشكلة النسب بقيتا ثغرة في هذا الصرح الكبير[٣].

أما عن المعارضة للأمويين فهي بنظره انقسامات بين العرب أنفسهم، وإن تبعهم الموالي فيها، فيقول: "إذا كانت تكونت أحزاب معارضة فهي انقسامات عربية، وأحزاب عربية في سلطان عربي، وحين جروا الموالي إلى أحزابهم وثوراتهم، فإنما أدخلوهم في الغالب قوة مساعدة تحت ألوية عربية، في سبيل قضايا عربية".

ويعتبر نظرة العرب للموالي نابعة من شعورهم بالتميز، فيقول: "ولم تكن نظرتهم للموالي إلا مظهرا آخر لهذا الشعور بتميزهم، وبأنهم مجموعة بشرية (أمة) خاصة، وقد بالغ البعض في التأكيد على استهانة العرب بالموالي ومعاملتهم معاملة سيئة، ومع أننا لا نقرهم على تطرفهم فإننا نرى بوضوح أن العرب أبعدوهم عن كل عمل إداري أو قضائي فيه رئاسة على العرب، ورفضوا في الأغلب مشاركتهم وارد البلاد المفتوحة"[٤].

ويرى أن إشراك غير العرب في السلطة جاء نتيجة لعدة عوامل، فهناك قوة المبادئ الإسلامية التي تؤكد المساواة في نطاق العقيدة دوت تمييز شعب أو آخر، ودخول العرب الحياة

---

[١] المرجع السابق، ص٢٣.

[٢] المرجع السابق، ص٢٣.

[٣] المرجع السابق، ص٢٦.

[٤] المرجع السابق، ص٢٥.

الحضرية في المدن وابتعادهم بالتدرج عن الروح العسكرية، وتعارض الاتجاهات القبلية العنيفة مع مفهوم الدولة وضعف القوات القبلية بسبب العصبية، فلم تشكل جيشا موحدا يركن إليه[١].

ويرى أن الثورة العباسية "ثورة حزبية في الأساس لا تقر القبيلة، وتدعو باسم الإسلام إلى المساواة، ومشاركة غير العرب بصورة فعّالة، كل هذه العوامل أدت إلى تخلي العباسيين عن العرب وحدهم، بعد أن كانت الامة العربية هي الجيش، أصبح الجيش مرتزقة، وبرأيه أن الأعاجم استغلوا الروح العربية السمحة وتستروا بمبادئ الإسلام، ليصلوا بالتعاون مع العباسيين إلى المشاركة بالحكم[٢].

ويعتقد أن الرأي القائل بأن عصر الأمويين هو العصر العربي الخالص، وأنه دور السلطان العربي، ودور عزة الوعي العربي، إلى أن انعكست الأوضاع بعد الثورة العباسية، له ما يبرره لكن فيه ثغرة، مع اتفاقه معه جزئيا إلا أنه يرى أن الفترة العباسية ساهمت في تشكيل الوعي العربي، فيرى أن ففترة صدر الإسلام كانت فترة السلطان العربي الخالص نظريا وعلميا، في حين العصر العباسي شهد مشاركة غير العرب في السلطة، وتفوقهم وتدهور السلطان العربي حتى انتهى الحال بتفوق الشعوب الأخرى[٣].

ويعتقد أن موقف العباسيين كان نتيجة حتمية للتطورات الاجتماعية في العصر الأموي، وأنه إشعار بتضعضع الكيان العربي وتراجع فكرة العروبة، ولكن في الوقت نفسه ساهمت الفترة العباسية من ناحية أخرى في تركز الوعي العربي بعد أن تعرض العرب لأزمات عنيفة صهرتهم ودفعت بهم إلى تفهم أعمق لذاتهم، وإلى إدراك أشمل لتراثهم الثقافي ولدورهم التاريخي"[٤].

نلاحظ ممّا سبق تعدد الآراء حول سقوط الدولة الاموية، وبالتحديد حول الثورة العباسية، بداية من فلهاوزن الذي رأى فيها ثورة للموالي الذين اتحدوا مع المعارضة، مستندين على مبادئ الإسلام، بعد أن حادت حكومة الأمويين عن مبادئه، وبين من يرى أن الثورة عربية بامتياز

---

(١) المرجع السابق، ص٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩

(٣) المرجع السابق، ص٢٩.

(٤) المرجع السابق، ص٢٩.

كفاروق عمر فوزي الذي دافع عن عروبة الثورة قائلا: "إن الثورة قضية عربية اصطدم فيها العرب من أنصار الأمويين بالعرب من أنصار العباسيين، وقد حاول كل طرف أن يكسب إلى جانبه من يستطيع من القبائل العربية الأخرى في الإقليم، ولقد اشترك الموالي في الثورة على أن دورهم لم يكن كبيرا بالمقارنة بدور القبائل العربية، فلقد حارب الفرس كموال تابعين لقبائل عربية"[١].

لكن لا يمكن أن ننكر أي من الآراء السابقة أو ننفي صحتها، وذلك لأن سقوط الدولة الأموية كان نتيجة تضافر عدة عوامل مجتمعة، وجاءت الدعوة العباسية لتحتوي هذه العوامل، وتتبنى الفئات الساخطة على الامويين وتوجهها، وهي بحد ذاتها تمثل استجابة للتحولات التي طرأت على المجتمع بتلك الفترة.

[١] فوزي، فاروق عمر، الخلافة العباسية عصر القوة والازدهار، ط١، دار الشروق، ٢٠٠٩م، ج١، ص٢٧.

الخاتمة

يعد فلهاوزن من أشهر من تناول تاريخ الدولة الأموية بين المستشرقين، حيث أرخّ لها معتمدا على التفسير القومي، إذ رأى فيها دولة ذات سيادة عربية، وتمثلا للدولة القومية، ويعد مؤلفه "الدولة العربية وسقوطها"، من أهم الدراسات التي تناولت العصر الأموي في القرن العشرين.

والذي يميز فلهاوزن عن غيره من المستشرقين الذين اعتمدوا على مراجع متأخرة، اعتماده على تاريخ الطبري، حيث اعتبر أن الروايات المتصلة بعصر بني أمية أوثق ما تكون عند الطبري ورواته، خاصة أن الطبري نقل عن مؤلفات المؤرخين الأوائل، وحفظ أجزاء من أعمالهم المتعلقة بتلك الفترة، ولم يكتفي به، بل حاول أن يجمع معلوماته من عدة مؤلفات من التاريخ والأدب وكتب الخراج والأموال، وكتب التراجم وغيرها، وأضاف إليها المصادر السريانية، كما استعان بالدراسات الحديثة لمعاصريه وسابقيه، وقدم نقدا لها، وهذا ساعده على تقديم دراسة شمولية للعصر الأموي.

وتناول مسألة القومية العربية وأثرها على فهم التاريخ العربي، وخاصة في رؤيته لطبيعة العلاقات بين العرب أنفسهم، والعرب والموالي، وذلك في ضوء سير الخلافة الأموية على سياسة قبلية في وسط قبلي، كان الموالي فيه مسلمين من الدرجة الثانية، فلم يكن أمامهم إلا التسلح بسلاح الدين ليكون غطاء إديولوجيا من خلال الانضمام لحركات المعارضة، حيث وجدوا في التشيع ضالتهم، لمحاربة سلطة الدولة الأموية.

فحاول إبراز الصراعات القبلية بين القبائل، ومسألة العصبية المتحكمة في المجتمع العربي الأموي، قاصدا من ذلك إبراز القومية العربية، ولم يكتف فلهاوزن باستقراء العداوات القبلية في بلاد الشام، بل وتعقبها في العراق وخرسان أيضا، ورأى في النزاعات والتحالفات بين القبائل، سببا في زعزعة استقرار الدولة الأموية، فكانت المناصب والمغانم التي في يد الدولة والتي تمنحها لمن تشاء، وتمنعها عن من تشاء، سببا في إثارة الحسد والبغض بين القبائل، وأصبحت هذه النزاعات أكثر حدّة في نهاية الخلافة الأموية.

وقد تعمق في النزاعات القبلية ويعتبر أشدها معركة مرج راهط، التي تمثل قمة الصراع القيسي اليمني، والتي جاءت للأمويين بالنصر، ولكنها في الوقت نفسه زعزعت أسس ملكهم، ممّا جعل البغض الناشئ عن اختلاف الدم يتجدد في كل مناسبة، حتى بعد أن أزيلت الأسباب السياسية.

وكما أن الصراعات بين القبائل المتنافسة لم تكن بين مضر واليمن فقط، بل امتدت الخلافات إلى بطون القبائل وفروعها، وكان طموح القبائل للوصول إلى السلطة دافعا لهم في استمرار القتال، كما كان للخلفاء وسياستهم في تعيين الولاة وعزلهم الأثر الأكبر في إثارة القبائل، وكان لسياسة الولاة والخلفاء أثر بالغ في تأجيج العصبية، فكان الوالي ينحاز لقبيلته ويقربها من السلطة على حساب غيرها، وقد ازداد الأمر تأزما في عهد الخلفاء المتأخرين، بسبب العداء الشخصي الذي كنه بعض الخلفاء تجاه بعض الشخصيات الفاعلة والبارزة على مستوى القبائل.

ويعتقد فلهاوزن أن الإسلام لم يكن كافيا لضمان المساواة بين العرب والموالي، فالدولة الثيوقراطية الإسلامية في حقيقتها دولة عربية بامتياز، جعلت العرب فوق الأمم المغلوبة، وهذا يناقض فكرة الدولة الثيوقراطية الإسلامية، التي تستند على فكرة المساواة بين جميع الناس على اختلافهم، وبذلك وجد أن الموالي تمسكوا بمبادئ الإسلام التي تكفل حقوقهم داخل الدولة، واستندوا عليها للمطالبة بها، فكانوا يتربصون ويتطلعون إلى المساواة التامة بالعرب، وكان الإسلام إلى جانبهم، فاجتذبتهم الثورات التي كانت تستند إلى الإسلام .

وبالتالي كانوا أقرب للمعارضة السياسية، خاصة المرتبطة بالفرق والأحزاب الدينية المعارضة للدولة، والتي تستند على الدين، فالخوارج والشيعة قبلوا الموالي في جماعتهم وفي جيشهم، خاصة الشيعة، فيعتقد فلهاوزن أن حركة المختار استطاعت رفع الموالي بالرغم من اندثارها، كما أن التشيع انتشر بسرعة بين الإيرانيين تحديدا في خرسان، وبه استطاع الخرسانيون أن يطردوا العرب من أرضهم أولا، وأن يقضوا على السيادة العربية جملة، وأن يحلوا العباسيين محلّ الأمويين.

وتناول فلهاوزن الأوضاع الاقتصادية للمسلمين من غير العرب خاصة الخرسانيين منهم، والإجراءات الاقتصادية التي كانت لصالحهم والتي جاءت كمحاولة تصحيح للنظام القديم (نظام

عمر بن الخطاب)، ليؤكد فكرة سيادة العرب كأرستقراطية حاكمة تمتعت بامتيازات خاصة، مقابل الموالي أو غير العرب، وحاول الربط بين وضع الموالي كمسلمين جدد، وبين الإصلاحات الاقتصادية، ليثبت ما وقع على غير العرب من ظلم اقتصادي، بالرغم من التغيرات التي أحدثها الأمويون على نظام الضرائب، والتي لم تكن قادرة على ردع تيار الموالي المناهض للدولة.

ويرى فلهاوزن في سقوط الدولة الأموية سقوطا للعرب، حيث انتهت سيادة العرب بالمعنى الحقيقي، التي كان يمثلها بنو أمية، ويؤكد انتصار القومية الفارسية على القومية العربية من خلال الثورة العباسية، واعتبر الثورة العباسية ثورة للإيرانيين الشيعة، والتي أطاحت بالدولة الأموية، وأنهت الدور المهيمن للسيادة العربية، وأسهمت في حلّ الارتباط بين العروبة والإسلام، واكتسب الموالي نتيجة ذلك المساواة التامة مع العرب، ورأى في دولة العباسيين دولة ثيوقراطية قامت على أكتاف الفرس، وشاركتهم السلطة والنفوذ.

وقد أثر فلهاوزن في مجال الكتابة التاريخية العربية خاصة تفسيره القومي لسقوط الدولة الأموية، خاصة في اعتباره الصراع الأبرز صراعا قوميا بين الموالي من الفرس، والسادة من العرب، ورؤيته للدولة الأموية على أنها دولة ذات قومية عربية خالصة، قامت على الدم العربي، وأخيرا اعتباره لسقوط الدولة الأموية سقوطا للعرب، وقد حذا حذوه العديد من المؤرخين والباحثين العرب، نذكر منهم من أمثال جرجي زيدان وأحمد أمين، وعبد العزيز الدوري، وأضاف إليهم حسن ابراهيم حسن وأحمد شلبي.

وأخيرا يجب الإشارة إلى إن فلهاوزن تميز عن غيره من المستشرقين في نظرته للدين الإسلامي، ونظر إليه كدين خلق رابطة دينية أقوى من رابطة الدم المتمثلة في القبيلة، لتشكيل جماعة كانت أساسا لتكوين الدولة العربية، فالإسلام برأيه جعل المحافظة على وحدة الجماعة فوق كل شيء، وحاول ضم جميع فئات المجتمع تحت مفهوم الأمة، الذي أقره النبي – صلى الله عليه وسلم– على المسلمين من خلال نص الصحيفة، محاولا أن يجعل رابطة الدين وما يحتويه من مبادئ وتشريعات، فوق جميع الروابط القديمة التي كانت سائدة في المجتمع آنذاك.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد (ت٣٢٧هـ/٩٣٨م)، الجرح والتعديل، ٩ج، ط١، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – دار إحياء التراث العربي، الهند– بيروت، ١٢٧١هـ/١٩٥٢م.
- ابن حزم، علي بن أحمد (ت٤٥٦هـ/١٠٦٣م)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٥ج، (د.ط)، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت).
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، البداية والنهاية، ١٥ج، تحقيق علي شيري، ط١، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم (ت٦٦٨هـ/١٢٧٠م)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضى، (د.ط)، دار مكتبة الحياة، بيروت،(د.ت).
- ابن آدم، يحيى (ت٢٠٣ هـ/٨١٨م)، الخراج، ط٢، المطبعة السلفية ومكتبتها، (د.م)، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد (٦٣٠هـ/١٢٣٣م)، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ١٠ج، ط، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد (ت٦٠٦ هـ/١٢١٠م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٥ج، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، (د.ط)، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ابن العبري، غريغوريوس يوحنا ابن أهرون (ت٦٨٥هـ/١٢٨٦م)، تاريخ مختصر الدول، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي، ط٣، دار الشرق، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (ت٤٣٨هـ/١٠٤٧م)، الفهرست، ١ج، تحقيق ابراهيم رمضان، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- ابن حنبل، أحمد بن محمد (ت٢٤١هـ/٨٥٥م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، ط٢، دار الفكر العربي، بيروت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

- ابن زنجويه. حميد بن مخلد (ت٢٥١هـ/٨٦٥ م)، الأموال، تحقيق: شاكر ذيب، ط١، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد (ت٦٨١هـ /١٢٨٢م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ٧ج، تحقيق إحسان عباس، ط١، دار صادر، بيروت،١٤٠٧هـ/١٩٧١م.

- ابن سلاّم، أبو عُبيد القاسم (ت٢٢٤هـ/٨٣٨م)، الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، (د.ط)، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

- ابن عابدين، محمد أمين (ت١٢٥٢هـ/١٨٣٦م)، رد المحتار على الدر المختار، ٦ج، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

- ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله (ت٢٥٧هـ/٨٧١م)، فتوح مصر والمغرب، تحقيق: علي محمد عمر، (د.ط)، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (ت٣٢٨هـ/٩٤٠م)، القد الفريد، ٨ج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت٥٧١هـ/١١٧٦م)، تاريخ دمشق، ٨٠ج، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

- ابن معين، أبو زكريا، يحيى بن معين (ت٢٣٣هـ/٨٤٨م)، تاريخ ابن معين، ٤ج، تحقيق أحمد محمد نور سيف، ط١، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ١٣٩٩/١٩٧٩م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (٧١١هـ/١٣١١م) ، لسان العرب، ط٣، ١٥ج، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت١٨٢هـ/٧٩٨م)، الخراج، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، سعد حسن محمد، ط١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، (د.ت).
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت٣٢٤هـ/٩٣٦م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ٢ج، تحقيق: نعيم زرزور، ط١، المكتبة العصرية، (د.م)، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب (٢١٣هـ/٨٢٨م)، السيرة النبوية،٢ج، تحقيق مصطفى السقا وأخرون، ط٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م.
- البلاذري، أمد بن يحيى (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م) ، فتوح البلدان، (د.ط)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
- البكري، عبد الله بن عبد العزيز (ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، ٤ج، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م.
- البلاذري، أحمد بن يحيى (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م)، أنساب الأشراف، ١٣ج، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- البلاذري، احمد بن يحيى (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م)، فتوح البلدان، (د.ط)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
- الجاحظ، عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، الرسائل السياسية ، (د.ط)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د.ت).
- الجاحظ، عمر بن بحر (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، الحيوان، ٧ج، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

- الجاحظ، عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ٤ج، (د.ط)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
- الحلي، الحسن بن يوسف (ت٧٢٦هـ/١٣٢٥م)، رجال الحلي، ط٢، منشورات مطبعة الحيدرية، العراق، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.
- الحموي، ياقوت (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، معجم البلدان، ٧ج، ط٢، دار صادر، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- الحموي، ياقوت (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، معجم الأدباء، ٧ج، ط١، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت٢٨١هـ/٨٩٤م)، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، ط١، دار إحياء الكتب العربي- عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.
- الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت٢٧٦هـ/٨٨٩م)، عيون الأخبار،٤ج، (د. ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ/١٩٩٧م.
- الدميري، محمد بن موسى (ت٨٠٨هـ /١٤٠٥م)، حياة الحيوان الكبرى، ٢ج، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، سير أعلام النبلاء، ١٨ج، تحقيق محمد الشيراوي، (د.ط)، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط ، ٢٥ج، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- الذهبي، محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ٥٢ج، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- الزَّبيدي، محمد بن محمد (ت١٢٠٥هـ/١٧٩٠م)، تاج العروس، مجموعة محققين، (د.ط)، دار الهداية، (د.م)، (د.ت).

- الزركلي، خير الدين بن محمود (ت١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ٨ج، ط١٥، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢م، ج٤.
- العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، لسان الميزان، ٧ج، ط٢، تحقيق دائرة المعارف النظامية/ الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت٩٠٢هـ/١٤٩٧م)، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، ٢ج، ط١، الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- السمعاني، عبد الكريم بن محمد (ت٥٦٢هـ/١١٦٧م)، الأنساب، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى اليماني وغيره،ط١، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ/١٥٠٥م).، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ٨ج، (د.ط)، دار الفكر ، بيروت، (د.ت).
- الشنتريني، علي بن بسام (ت٥٤٢هـ/١١٤٧م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ط١، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، ١٤٠٢هـ/١٩٨١م.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م)، الملل والنحل، ٣ج، (د.ط)، مؤسسة الحلبي، (د.م)، (د.ت).
- الطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠هـ/٩٢٣م)، تاريخ الطبري، ١١ج، ط٢، دار التراث العربي، بيروت، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.
- الطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠هـ/٩٢٣م)، جامع البيان في تأويل القرآن، ٢٤ج، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، (د.م)، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
- الفراهيدي، خليل بن أحمد (ت١٧٠هـ/٧٨٦م)، العين، ٨ج، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ط٨، دار ومكتبة الهلال، (د.ت).

- الكناني، علي بن محمد (ت٩٦٣هـ/١٥٥٦م)، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، ٢ج، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق الغماري، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٨م.
- المسعودي، علي بن الحسين (ت٣٤٦هـ/٩٥٧م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ٤ج، ط١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.
- المسعودي، علي بن الحسين (ت٣٤٦هـ/٩٥٧م)، التنبيه والإشراف، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، (د.ط)، دار الصاوي، القاهرة، (د.ت).
- المقدسي، المطهر بن طاهر (ت بعد٣٥٥هـ/بعد٩٦٦م)، البدء والتاريخ، ٦ج، (د.ط)، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، (د.ت).
- الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد (٣٩٣ هـ/١٠٠٣م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، ٦ج، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- الفيروزآبادى، محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ/١٤١٥م)، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- القرطبي، محمد بن أحمد (ت٦٧١هـ/١٢٧٣م)، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ٢٠ج، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
- المبرد، محمد بن يزيد (ت٢٨٦هـ/٨٩٩ م)، الكامل في اللغة والأدب، ٤ج، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- الميداني، أحمد بن محمد (ت٥١٨هـ/١١٢٤م)، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، ٢ج، (د.ط)، دار المعرفة، بيروت، (ط.ت).
- النجاشي، احمد بن علي (ت٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، رجال النجاشي، تحقيق موسى الشبيري، (د.ط)، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- الهروي، محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ/٩٨١م)، تهذيب اللغة، ٨ج، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد (ت٤١٥هـ/١٠٢٥م)، تثبيت دلائل النبوة، ٢ج، (د.ط)، دار المصطفى، القاهرة، (د.ت).
- ياقوت، معجم الأدباء (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، تحقيق: إحسان عباس، ٧ج، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

المراجع:

- إدريس، سهيل، المنهل: قاموس عربي– فرنسي، (د.ط)، دار الكتاب، ٢٠٠٤م.
- إسماعيل، محمود، الحركات السرية في الإسلام، ط٥، سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧م.
- إسماعيل، محمود، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي (طور التكوين)، ٥ج، ط٤، سيما للنشر- الانتشار العربي، لندن- بيروت- القاهرة، ٢٠٠م.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، (د.ط)، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١١م.
- بارت، رودي، الدراسات العربية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١م.
- بالنور، إيمان علي، دور الموالي في سقوط الدولة الأموية، ط١، منشورات جامعة قاز يونس، ليبيا، ٢٠٠٨م.
- بتلر، ألفرد، فتح العرب لمصر، ترجمة: محمد حديد، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣م.
- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٣ج، ترجمة عبد الحليم النجار،(د.ط)، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.

- بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين ومنير بعلبكي، ط٥،دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م.
- البعلبكي، منير، المبرد (قاموس انجليزي- عربي)، ط٣، (د.ن)، بيروت، ١٩٧٠م.
- تيزيني، طيب، على طريق الوضوح المنهجي كتابات في الفلسفة والفكر العربي، ط١، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٩م.
- تيزيني، طيب، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، ط١، دار الذاكرة ودار المجد، سورية، ١٩٩٦م.
- الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، ط٤، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ٢٠٠٠م.
- جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف ومحمود زايد، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.
- حسن، علي ابراهيم، التاريخ الإسلامي العام (الجاهلية، الدولة العربية، الدولة العباسية)، ط٢، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، (د.ت).
- حميّش، بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ط١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١١م.
- الدعمي، محمد، الاستشراق: الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨م.
- الدوري، عبد العزيز، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، الطبعة الثانية للأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م.
- الدوري، عبد العزيز، نشأة علم التاريخ عند العرب، ط١ للأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م.
- الدوري، عبد العزيز، أوراق في التاريخ والحضارة (أوراق في التاريخ الاقتصادي)، ٣ج، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢هـ/٢٠٠٧م.

- الدوري، عبد العزيز، الجذور التاريخية للقومية العربية، ط١، الأعمال الكاملة لعبد العزيز الدوري، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨.
- دينيت، دانيل، الجزية والإسلام، ترجمة: فوزي جاد الله، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩م.
- رضا، أحمد، معجم متن اللغة، المجلد الثالث، (د.ط)، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩م.
- زماني، محمد حسن، الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين، ترجمة محمد نور الدين عبد المنعم، ط١، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠م
- زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الإسلامي، ط١، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).
- السيد، رضوان، المستشرقون الألمان، النشوء والتأثير والمصائر، ط٢، دار المدار الإسلامي، ٢٠١٦.
- السيد، رضوان، المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر، ط٢، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠١٦م.
- سالم، ساسي الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي (الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية)، ٢ج، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢، ج١.
- سعيد، إدوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، ط١، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦م
- سمايلوفتش، أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة رضوان السيد، ط٢، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦م.
- شلبي، أحمد، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ١٠ج، ط٨، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٥م.

- شيدر، هانز هينوش، روح الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، (د.ط)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩١م.
- علوي، هادي، فصول من تاريخ الاسلام السياسي، ط٢، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، نيقوسيا- قبرص.
- العلوي، هادي، شخصيات غير قلقة في الإسلام، ط١، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ١٩٩٧، ص١١٩-١٢٠، فلهاوزن، الدولة العربية.
- العلوي، هادي، من تاريخ التعذيب في الإسلام، الطبعة الرابعة للأعمال الكاملة، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٤م.
- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٢٠ج، ط٤، دار الساقي، (د.م)، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- العقيقي، نجيب، المستشرقون، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.
- عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، ٤ج، عالم الكتب، (د.م)، ٢٠٠٨م.
- فلهاوزن، يوليوس، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م.
- فلهاوزن، يوليوس، الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.
- فلوتن، فان، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة حسن ابراهيم حسن ومحمد زكي ابراهيم، ط١، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٥٢هـ/١٩٣٤م.
- فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، ط١، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٨م.
- فوزي، فاروق عمر، الخلافة العباسية عصر القوة والازدهار، ط١. دار الشروق، ٢٠٠٩م.
- فوزي، فاروق عمر، الثورة العباسية، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، ١٩٨٩م.

- كاهن، كلود، الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، ترجمة: حسين قبيسي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠م.
- كحالة، عمر، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، ٥ج، ط٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- كريمر، فون، الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، ترجمة مصطفى بدر، ط١، دار الفكر العربي، مصر، (د.ت).
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٤ج، (د.ط)،دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧م.
- النجار، محمد طيب، الموالي في العصر الأموي، ط١، دليل النيل للطباعة، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.
- النعيم، عبد الله محمد، الاستشراق في السيرة النبوية دراسة تاريخية لآراء (وات- بروكلمان- فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية، رسالة جامعية منشورة، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩م.
- ولد أباه، السيد، أعلام الفكر العربي، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠م، ص٦٢.

المراجع باللغة الألمانية:

- graf, Friedrich Wilhelm, klassiker der theologie bd.2: von Richard simon bis karl Rahner, C.H Beck, munich, 2005 .
- Becker, carl henrich, Beiträge zur geschichte Ägyptens unter dem Islam, KARL J. TRüBNER), strassburg, 1903,p81- 112 .
- Kratz, Reinhard, Mythos und Geschichte: Kleine Schriften III, Mohe Siebeck, TUBINGEN, 2015 .
- Wellhausen, Julius, Das arabische reich und sein sturz, Georg reimer, Berlin, 1902 .

- Wellhausen, Julius, Die religios-politisc oppositionsparteien im alten Islam, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1901 .
- Wellhausen, Julius, Muhammed in medina (das ist Vakidi`s kitab Almaghazi), druck und verlag von G. Reimer, Berlin, 1882.rg Reimer, Berlin, 1889 .

Abstract

This study dealt with the views of the orientalist Julius Wellhausen about the period known historically as the Umayyad era and extending between(41AH/661AD-132AH/750AD), in which he saw a true representation of Arab nationalism, wellhausen deals with two issues that contributed to the collapse and fall of the state, in his opinion, namely: the state's policy towards the Arab tribes, and its impact on the increasing competition among them for power, and the problem of the loyalists, specifically the Kaurasan ones.

Wellhaausen is considred one of the most prominent adopters of national history in tne interpretation of Arab- Islamic history, among modern historians, especially orientalists among them, and based on the historical inspiration, the researcher presented his views, analyzed and compared them with otger orientalists and arabs.

In the introduction,the resaecher dealt orientalism and got to know it, its beginng, its guidance, its motives, and its impact on Arab history in a bref manner, in the second chpter, the researcher dailt with wellhausn's reading of the situation of the Arab tribes under the Umayyad state, its policy towards it, and its impact on the stat.

The ressearcer devoted the third chapter to Wellhausen's vision the Mawali, and their status in the Umayyad dynasty, in the fourth chapter is a study of Wellhaausen's economic views, and the last chapter deals with the fall of the Arab state in Wellhausen's reading, especially related to the Abbasid Revolution, and compares it with the opinions of group of orientalists and Arabs, and finally the impact of this reading on Arab studies.